آلان باديو و سلافوي جيجك

سحب وتعديل : علاء بريك هنيدي

VIP

الفلسفة في الحاضر





الكتاب: الفلسفة في الحاضر
المؤلف: آلان باديو وسلافوي جيجك
عدد الصفحات: 152 صفحة

الترقيم الدولي: 978-9953-582-48-1

الطبعة الأولى: 2013

هذه ترجمة لكتاب
Alain Badiou - Slavoj Žižek
Philosophy in the Present
(Philosophie und Aktualität)
Passagen Verlag 2005

الناشر:
دار التنوير للطباعة والنشر ©.



لبنان: بيروت - الجناح - مقابل السلطان إبراهيم
سنتر حيدر النجاري - الطابق الثاني - هاتف وفاكس 9611843340+
مصر: القاهرة - وسط البلد - 8 شارع قصر النيل - الدور الأول - شقة 10
هاتف: 20(2)27738931+ - 20(100)7332225+ فاكس: 20(2)27738932+
تونس: 24 نهج سعيد أبو بكر (ط 3) هاتف/ فاكس: 216333714+
البريد الإليكتروني: info@dar-altanweer.com
الموقع الإليكتروني: www.dar-altanweer.com

آلان باديو و سلافوي جيجك

الفلسفة في الحاضر

تحرير: بيتر إنغلمان

ترجمة وتقديم: يزن الحاج



التنوير


محمد خطاب

الفهرس

مقدمة المترجم

عقدٌ كاملٌ من السنوات (هو العقد الأخير من القرن العشرين) يفصل بين بدايتيْ انتشار اسمَيْ آلان باديو وسلافوي جيجك عالميًا، بالرغم من الأعمال المهمة «القديمة» لكلٍّ منهما، أي «المرحلة الفرنسية» لـ باديو، و«المرحلة السلوفينية» لـ جيجك، إذا جاز القول، إذ إن باديو كان ولا يزال يكتب بالفرنسية، فيما انتقل جيجك بشكلٍ كاملٍ تقريبًا للكتابة بالإنكليزية (ما عدا مقالات أو فصول في كتب تصدر بلغات متعددة كالسلوفينية والألمانية والفرنسية).

ويمكن القول إن انتشارهما تزايد بعد أحداث 11 أيلول/ سبتمبر وصولاً إلى الأزمة المالية في العام 2008؛ حيث أُعيدت طباعة عددٍ من أعمالهما (لا سيما باديو)، بخاصة بعد ظهورهما المتكرر في المؤتمرات واللقاءات الإعلامية تأكيدًا على فكرة «انتهاء الرأسمالية»، بل والتّنظير لعودة الشيوعية؛ حيث يرى جيجك، خصوصًا في كتابه بدايةً كتراجيديا ثمّ كمهزلة (2009)، بأن العام 2001 هو عام «بداية النهاية لليوتوبيا الرأسمالية» (في تراجيديا أحداث أيلول/ سبتمبر) التي واصلت الانحدار وصولًا إلى خاتمتها (في الأزمة المالية للعام 2008 «المهزلة») معيدًا بذلك تسليط الضوء على أعمال ماركس ونظرياته المناقضة للرأسمالية، شأنه في ذلك شأن مفكّرين ماركسيين آخرين مثل فريدريك جيمسون وتيري إيغلتون، عدا عن المؤرّخ الراحل إريك هوبزباوم. وبالتأكيد، لا تقتصر أهمية باديو وجيجك

على الجانب السياسيّ، إذ إن لكلٍّ منهما أعمالاً نظرية في الفلسفة تعدّ من أهم ما كُتب في الحقل النظريّ والنقد الثقافيّ منذ حقبة السبعينات، كانت ولا تزال تثير الكثير من الجدال بشأن تأويلاتها ونقضها لمعظم الأفكار السائدة في الحقول الفلسفية والثقافية والسياسية.

ولد آلان باديو في مدينة الرباط المغربية في العام 1937. وكان ناشطًا سياسيًا منذ وقت مبكّر، إذ هو أحد المؤسسين للحزب الاشتراكيّ الموحّد في فرنسا PSU الذي كان له نشاطٌ كبير في الدعوة لوجوب إنهاء الاحتلال الكولونياليّ الفرنسيّ للجزائر. وبعد انتفاضة الطلاب في أيار/ مايو 1968 انتقل باديو إلى أقصى اليسار حيث أسّس (مع سيلفان لازارو وآخرين) اتحاد شيوعيّي فرنسا الماركسية اللينينية. أما في الوسط الأكاديميّ فقد تنقّل من مدرسة المعلّمين العليا (ENS) إلى جامعة باريس 8 فانسان سان دوني، التي كانت تعدّ معقلاً لـ «الثقافة المضادة»، حيث خاض مناظرات وجدالات حادة مع زميليه: جيل دولوز وجان - فرانسوا ليوتار. ومع اقتراب الثمانينات من نهايتها، وتدني قوة التيار السياسيّ اليساريّ، عاد باديو للانهماك في كتابة مؤلّفاته الفلسفية النظرية، بخاصة بعد أن كادت الساحة الفلسفية الفرنسية (والأوروبية) تفرغ بعد وفاة جاك لاكان وإدخال لوي آلتوسير إلى مصح نفسيّ، وكانت ثمرة نتاجه في الثمانينات عدة كتب أهمها كتاباه نظرية الذات (1982)، وكتابه المرجعيّ الأهم الكينونة والحدث (1988)، من دون أن يتخلّى باديو عن همومه السياسية النضالية وأفكاره. ومع بداية القرن

الواحد والعشرين، أصبح باديو في دائرة الضوء بعد ترجمة معظم أعماله القديمة إلى الإنكليزية، وظهور مقالات/ فصول من كتبه في دورياتٍ يسارية بارزة مثل لاكانيان إنْك ونيو لفت ريفيو، ثم صدرت (ولا تزال) كتب عديدة عنه للدراسة فلسفته الأقرب إلى الأفلاطونية وأفكاره اليسارية الراديكالية.

بالنسبة إلى باديو، تنتج الفلسفة من أربعة أوضاع (فنيّ، عشقيّ، سياسيّ وعلميّ) يكون كلٌّ منها «إجراءَ حقيقةٍ، مستقلاً بشكلٍ كليّ»، أي هي تُنتج الحقيقة حينما يتم السعي وراء أيٍّ منها بحيث يصبح وضعًا فلسفيًا (philosophical situation)، ولا يمكن إطلاق صفة الحقيقة على هذه الإجراءات إلا من خلال الاشتغال الفلسفيّ. ولا يتم إدراك هذه الحقيقة إلا حين يحدث «خَرْق» أو «تمزُّق» في قوانين الكينونة، فيكون هذا الخرق هو «الحدث»؛ وفقط، عبر مواجهة المرء لحقيقة حدثٍ ما، يصبح هذا الشخص ذاتًا، أي أن الذاتية، بحسب باديو، ليست إرثًا إنسانيًا بل هي مُكتسَبة. وباديو، بهذا، يقترب من مفهوم «التذويت» الفوكويّ، والذي يعني عملية بناء الذات الفردية؛ حيث يقول ميشيل فوكو إن عملية التذويت هي التجلّي الأنطولوجيّ الذي يسبق (ويمهّد لـ) ظهور الذات كمصطلح وكينونة. وهي النظرية الأساسية التي يقوم عليها عمل باديو الذي ولد مع كتاب الكينونة والحدث وتطوّر عبر السنوات وصولاً إلى كتابه الآخر منطقيات العوالم: الكينونة والحدث 2 (2006) ومن خلال هذا المفهوم المتفرّد، يبتعد باديو عن معظم التيار الفلسفيّ الأوروبيّ بشقّيْه الحداثيّ ومابعد الحداثيّ.

ولد سلافوي جيجك في العام 1949، في العاصمة السلوفينية ليوبليانا، حيث درس الفلسفة وعلم الاجتماع في جامعتها، ونال درجة الدكتوراه في الفلسفة منها، ثم سافر إلى باريس في الثمانينات حيث نال دكتوراه ثانية في التحليل النفسيّ من جامعة باريس الثامنة. وبين درجتَي الدكتوراه، كانت حياته الأكاديمية قد تعثّرت موقتًا إثر رفض أطروحته للدكتوراه لأنها اعتُبِرتْ «غير ماركسية»، فتحوّل جيجك إلى كاتب عمود صحافيّ في عدد من الدوريات المستقلّة المناهضة لحكم تيتو، بخاصة المجلة الشبابية مُلادينا. وقد كان عضوًا في الحزب الشيوعيّ السلوفينيّ حتى تقديم استقالته في العام 1988، لينخرط بعد ذلك في عددٍ من تجمّعات وحركات المجتمع المدنيّ ومنظمات حقوق الإنسان، وما لبث أن رشّح نفسه إلى انتخابات رئاسة الجمهورية في العام 1990 في أول انتخابات ديمقراطية تشهدها سلوفينيا بعد تفكّك يوغوسلافيا، مُرشَّحًا عن الحزب الديمقراطيّ الليبراليّ. وعلى الرغم من هذا النشاط القديم مع الليبراليين بقي جيجك ملتزمًا بالأفكار اليسارية الراديكالية، وصولاً إلى العام 2009 حين وصَف نفسه بأنه «شيوعيّ مؤمن بالمادية الديالكتيكية».

بدأ جيجك اشتغاله الفلسفيّ خلال الثمانينات حينما قام بتحرير وترجمة أعمالٍ لفرويد، آلتوسير، وجاك لاكان. ثم ركّز اهتمامه على لاكان بشكلٍ خاص، حيث استخدم منهجه في التحليل النفسيّ في تأويل (ونقد) الفلسفتين الهيغلية والماركسية، وإضافةً إلى ذلك كان هو الشارح الأبرز للمنهج اللاكانيّ حيث قام بتطبيق هذه الأفكار على أمثلةٍ ثقافية وأدبية وسينمائية شعبية في عدد من الكتب بخاصة

الكتـاب الأشـهر الذي قـام بتحريره وكتابة عـدة فصول منـه: **كلّ ما أردتَ دومًا معرفته عن لاكان، ولكن كنتَ خائفًا من سؤال هيتشكوك** (1993).

يُتَّهـم جيجـك دومًا بعـدم منهجية أفـكاره خاصة وأنـه يكتب في جميـع الحقول الثقافيـة تقريبًا، من النقـد الثقافيّ والتـنظير السياسـيّ مـرورًا بالسـينما والأوبرا وصـولاً إلى التحليل النفسـيّ، وقد زاد من هذا «الغموض النظريّ»، بحسب منتقديه، أسلوب كتابة جيجك غير الاعتياديّ و«المزيج الغريب» بين الأفكار اللينينية والتحليل النفسـيّ والثقافـة الشـعبية. ولكن جيجـك لا يدفع التهمة عن نفسـه بل يقول إنه يميل إلى الاشـتغال في النقد بدلاً من ابتكار نظرية فلسـفية، وفي الوقت ذاته كان يصرّح دومًا في حواراته بأنه يتوق للعودة إلى المجال النظريّ في الفلسفة لإنجاز مشروعٍ كبيرٍ (بـ 700 صفحة) عن هيغل. وقـد صدر هذا الكتاب فعلاً في العـام 2012 في مجلّد ضخم تجاوز عدد صفحاته الألف صفحة من القطع الكبير، **أقل من لا شيء: هيغل وظل المادية الديالكتيكية** (2012).

وقـد شـهدت السـنوات القليلة نسـبيًا التـي برز فيها اسـم جيجك «تقلّبـات» فكريـة مـن شـارحٍ لأعمـال جـاك لاكان، إلـى مابعـد الماركسـي،وصولاً إلى العام 2001، حينما بدأ ينظّر لعودة الشـيوعية ويدعو لديكتاتورية البروليتاريا، وهو بهذاقام، بشـكلٍ من الأشـكال، بالقَطْع مع «رفاقه» المثقفين مابعد الماركسـيين لا سيما إيتيان باليبار، إرنسـتو لاكلاو، وجوديـث بتلر، حيث كان قد ألّـف مع لاكلاو وبتلر كتابًـا مهمّا هو **الاحتماليـة، الهيمنة، الكونيّـة** (2000). وبذلك أصبح

هو المثقّف اليساريّ الوحيد الذي يعمل في التّنظير لهذه الأفكار الراديكالية، إذا ما استثنينا آلان باديو. ومع تفجّر الانتفاضات وحركات الاحتجاج في كل أرجاء العالم في العام 2011، أصبح جيجك وباديو ضيفين دائمين في معظم المؤتمرات التي تشجّع وتنظّر فكريًا للثورة، وأصدر كلّ منهما كتابًا عن هذا العام «الثوريّ» بالتزامن تقريبًا في العام 2012، عام الأحلام الخطرة (جيجك)، انبعاث التاريخ (باديو)، عدا عن دعوتهما لمؤتمر بعنوان فكرة الشيوعية جمعا فيه أهم الأسماء الماركسية واليسارية في الحقلين الفلسفيّ والثقافيّ في العام 2009 (منهم مايكل هارت، أنتونيو نيغري، تيري إيغلتون، جان - لوك نانسي، وجاك رانسيير)، وقد صدر كتاب يضمّ أوراق هذا المؤتمر بنفس العنوان (تحرير كوستاس دوزيناس وسلافوي جيجك) في العام 2010. وقد صدر الجزء الثاني من هذا الكتاب (بتحرير سلافوي جيجك) مؤخرًا (2013).

ولابدّ من الإشارة أخيرًا إلى أن أهمية الرجلين المعاصرة أدت إلى صدور دوريّتَيْن متخصصتين في فكر كلٍّ منهما، حيث تُنشر فيهما مقالات وأبحاث أكاديمية مهمة يكون محورها أعمال أو أفكار أحدهما، أو أفكارهما معًا، بلغاتٍ متعددة لم تقتصر على اللغات الأساسية بل تعدّتها إلى اللغات الأقل انتشارًا كالصينية والفارسية. وقد صدر العدد الأول من المجلة الدولية لدراسات جيجك في العام 2007، فيما صدر العدد الأول من المجلة الدولية لدراسات باديو في العام 2012، وهما دوريتان فصليتان إلكترونيتان تُتيح تحميل وقراءة مقالاتهما مجانًا.

أما بالنسبة للكتاب الذي بين أيدينا، الفلسفة في الحاضر، فقد

صدر بالألمانية بدايةً في العام 2004 حيث ضمّ محاضرةً لكلٍّ من باديو وجيجك ألقياها في ندوةٍ-مناظرة جمعتهما في فينا في العام ذاته، ثم صدرت ترجمته الإنكليزية في العام 2009. ويضمّ الكتاب الأصلي هاتين المحاضرتين إضافةً إلى مناقشةٍ بينهما، لتكون النتيجة كتيّبًا لا تتجاوز عدد صفحاته الثمانين صفحة. وعلى الرغم من صغر حجم الكتاب، إلا أنه يعطي لمحةً موجزةً عن الفكر الفلسفيّ والسياسيّ لكلٍّ منهما، ويُظهر مدى تقاربهما سياسيًا، وإن اختلفا في عدد من القضايا الفلسفية.

وقد أضفتُ ملحقين إلى الكتاب حاولت فيهما أن يكون النتاج النهائيّ للكتاب شاملاً لفهم أفكارهما (إذ هما غير معروفين بشكلٍ كبيرٍ عربيًا بعد، حيث لم يُترجَم إلى العربية من أعمالهما -على حد علمي- سوى كتاب واحد لجيجك وكتابان لباديو وبعض المقالات لهما أو عنهما) وقد كانت المهمة صعبة بسبب الكمّ الهائل من الكتب والمقالات المكتوبة عن كلٍّ منهما، لذا حاولتُ انتقاء ما يحقّق صفتَي البساطة والعمق، مبتعدًا عن الأبحاث التخصصية المعقّدة من جهة، والمقالات الصحافية العابرة التي يكون همّ الكاتب أو المحاور فيها الشتيمة المجانية (لـ جيجك بشكلٍ خاص) أو التي تطرح الأسئلة الساذجة المعتادة. ويضم الملحق الأول مقالتَين؛ الأولى للفيلسوف الإنكليزيّ سايمون كريتشلي عن آلان باديو بعنوان («لم يُعتبر باديو روسويًا؟») هي مجتزأةٌ بالأصل من كتابه الأخير **إيمان اللامؤمن**، وقد نُشرت في العدد الأول من **المجلة الدولية لدراسات باديو** (2012)، والثانية للناقد الإنكليزيّ البارز تيري إيغلتون عن سلافوي جيجك بعنوان («مخلصٌ لرغباته») وقد نُشرت في تايمز

ليتراري سَبْليمنت[ملحق تايمز الأدبيّ] (2008). فيما يضمّ الملحق الثاني حوارين مع كلٍّ منهما أجراهما الصحافيّ البريطانيّ ستيوارت جيفريز لصحيفة ذا غارديان البريطانية في العامين 2011 و2012، ضمن سلسلة «حياةٌ في..» التي تنشرها الصحيفة بشكلٍ دوريّ، حيث يتم إجراء حوارات مع أهم الكتّاب والفنانين أوروبيًا وعالميًا.

وختامًا، لا بدّ من الإشارة إلى أن الكتاب الأصلي (والمقالات في الملحقين إذا ما استثنينا مقال كريتشلي) يخلو من الحواشي والهوامش فيما عدا إدراج تاريخ صدور بعض الكتب المذكورة في المناظرة، وقد قمتُ بإدراج هذه الهوامش وإضافة هوامش أخرى، عدا عن حواشٍ ضرورية حاولتُ فيها الإيجاز قدر الإمكان، وشرح مصطلح أو مفهوم ما؛ وبذلك فإن جميع الهوامش والحواشي الموجودة في الكتاب، وكلّ ما هو بين مركنين [...]، هي من وَضْع المترجم.

يزن الحاج

دمشق -حزيران/ يونيو2013

تصدير المحرّر

كان الرئيس الفرنسيّ الأسبق فرانسوا ميتران معروفًا بدعواته للفلاسفة إلى الإليزيه خلال فترة حكمه بهدف مناقشة المسائل السياسية والاجتماعية. وبهذا قام بوضع نفسه في تقليدٍ راسخٍ تسعى فيه السلطة المستنيرة للاقتراب من الفلاسفة، ولاكتساب الشرعية من هذا التقارب. لا نعلم ما إذا كانت هذه اللقاءات قد أثّرت على القرارات السياسية لميتران أم لا، ولكنه، على الأقل، بقي في ذاكرتنا كرئيسٍ مثقف.

وسواء كانت نصائحهم تؤخذ على مَحْمَل الجد أو أنهم اسْتُخدِموا كديكور، فمن المعتاد، حقيقةً، عدم خروج المثقّفين المدعوّين إلى مثل هذه المناسبات بشعور جيد. وبالرغم من ذلك، يبدو أن دعوتهم إلى طاولات السلطة تشكّل مصدر إغراءٍ شديدٍ لهم.

إن الأزمنة التي كان فيها لفلاسفة مثل سيمون دو بوفوار أو جان بول سارتر، أو ميشيل فوكو أو جان-فرانسوا ليوتار قولٌ بشأن الأحداث المعاصرة، أو حين يتم اعتبار اقتراحاتهم لتحسين الأوضاع

مهمةً، قد أصبحت من الماضي. فاليوم، حتى متمثّلو الفلاسفة الذين حلّوا محلّ فلاسفة السبعينات، تمّ استبدالهم بالفنانين وعارضات الأزياء، أو بلاعبي كرة القدم والملاكمين.

وبهذا، قد يكون ثمة إغراءٌ للحديث عن عصرٍ ذهبيٍّ كان فيه رأي الفلاسفة لا يزال ذا قيمة؛ ولكن هل كانت أزمنةً أفضل حقًا؟

بكل الأحوال، لم يمضِ زمنٌ طويل مُذ كنا نتحدث عما كان عليه دور الفيلسوف كارل ماركس في النظام التوتاليتاريّ للكتلة السوفياتية. ألم يكن السفّاح [الكمبوديّ]بول بوت مثقّفًا متعلّمًا في باريس؟ كم عدد من قُمعوا، وطُردوا، أو اعتُقلوا، أوقتلوا خلال الثورة الثقافية الصينية؟

إن السؤال الذي ينطلق منه الكتاب، عمّا إذا كان يتوجّب على الفيلسوف أن يسهم في الأحداث المعاصرة وأن يعلّق عليها، هل تتمّ مقاربة السؤال المتعلق بدور المثقفين في مجتمعنا بأسلوب محدَّدٍ فلسفيًا؟ لم يعد كافيًا مجرّدُ الإجابة بأن على الفيلسوف ألا يكتفي بتفسير العالم، بل ينبغي أن يغيّره.

يجب أن تأخذَ إجابةُ هذا السؤال في الاعتبار تطرُّفَين اثنين. فمن جانبٍ، تُثقل مشاركة المثقفين في جرائم القرن العشرين بشدة على الفهم الذاتيّ لهذه الجماعةالمجتمعية، على الأقل بقدر ما تحافظ على ذاكرةٍ عمليّةٍ للتاريخ. ومن جانبٍ آخر، يمكن أن نسأل أنفسنا ما إذا كنا سنستفيد حقًا فيما لو سمحنا لعارضات الأزياء، ومقدّمي البرامج، والرياضيين، وجماعاتٍ مماثلة باحتلال مكان المثقف في مجتمعنا الإعلاميّ المعاصر.

تبيّن بأن إجابات الفيلسوف الباريسيّ (الفرنسي) آلان باديو والفيلسوف وعالم التحليل النفسيّ السلوفينيّ سلافوي جيجك، خلال نقاشهما حول هذا الموضوع في فيينا عام 2004، أكثر تواضعًا وتشكُّكًا مما قد يتوقّعه المرء من الفلاسفة. فبدلاً من الاختباء في مجدٍ قديم أصبح منذ زمنٍ طويلٍ مهجورًا تاريخيًا، حاولا استعادة السّمة المميزة للفكر الفلسفيّ لاستنباط إجاباتهما منها.

عَرفَ كلٌّ من سلافوي جيجك وآلان باديور فيقه واحترمه منذ فترةٍ طويلة. كان سلافوي جيجك يطرح اسم آلان بادبو باستمرار في خطة النشر لدار بازاجن[الألمانية]. ومن جانبه، كان باديو يساعد في ترجمة أعمال جيجك إلى الفرنسية. كان كلٌّ منهما يعلم ما سيقوله الآخر وكيف سيجادل، في الخطوط العريضة على الأقل. وهما لا يتفقان في المفاهيم والأفكار الفلسفية المهمة، كما سيؤكدان ذلك مجددًا في هذا النقاش. ينطبق هذا الأمر على مفهوميهما للحدث والواقع، وكذلك على فهمهما لدور المتخيَّل، أو آرائهما حول السياسة. من جانبٍ آخر، هما يتفقان بأن على الانخراط الفلسفيّ أن ينبع من خصوصية الفكر الفلسفيّ، وأن يكرّس حدوده ضمن هذا المعنى.

ندين بفكرة هذا الكتاب لمبادرة فرانسوا لاكويز، المدير السابق للمعهد الثقافيّ الفرنسيّ في فيينا، الذي دعا آلان باديو وسلافوي جيجك إلى فيينا لإجراء نقاشٍ عام. وكان شريكه في هذه المبادرة فانسيتش رايشب، مدير المعهد العلميّ السلوفينيّ في فيينا. كان التحديد الوحيد هو الموضوع؛ وفي ما عدا ذلك كان كلّ شيء

مفتوحًا للنقاش، الذي أداره الصحافي النمساوي كلاوس فيليب.

أثناء عمله في فيينا، كان لـ فرانسوا لاكويز إسهامٌ مهمٌّ في تأمين كلّ ما يحتاجه التبادل بين ثقافتَي اللغتين الفرنسية والألمانية، وأضفى حيويةً جديدةً على المعهد الفرنسيّ في فيينا، لا تزال ملحوظةً في المدينة إلى اليوم. وكذلك، لم يكن متردّدًا في تكملة البرنامج الاعتياديّ للمعاهد الثقافية بإسهاماتٍ غنيةٍ من الفكر والفلسفة المعاصرين. إننا ندين له بالفضل.

لقد تجنّبنا تنقيح النصوص من أجل النّشر. إذ أردنا، متعمّدين، أن نحافظ على العفوية وألا نشوّه الكلمة الدارجة عبر تحويلها إلى بنيةِ فكرٍ مرسَّخةٍ ومنسَّقةٍ منهجيًا. إذ إن على الكتاب أن يثير الاعتراض، التفكير، والمزيد من القراءة.

لعل جيجِكْ محقٌّ بأن الفلسفة ليست حوارًا.

ومع ذلك، فالنقاش الفلسفيّ محرِّضٌ دومًا، كما كانت تسعى إلى تحقيقه دعوة النقاش، والآن هذا الكتاب.

بيتر إنغلمان

آلان باديو

التفكير بالحدث

الليلة سنسأل أنفسنا: إلى أيّ حدٌّ تتدخّل الفلسفة في الحاضر، في المسائل التاريخية والسياسية؟ وفي نهاية الأمر، ما هي طبيعة هذا التدخّل؟ لم يجب استدعاء الفيلسوف للتدخل في مسائل تخصّ الحاضر؟ ستقوم - سلافوي جيجِك وأنا - بطرح هذه المشكلة، ومن ثمّ سنناقشها. نحن متفقان في العديد من الأشياء، لذا لا نستطيع أن نَعِدكم بمعركةٍ دموية. ولكننا سنرى ما بوسعنا فعله.

ثمة فكرةٌ ابتدائيةٌ زائفة تحتاج الإلغاء، وهي أن بمقدور الفيلسوف التحدث في كل شيء. تتمثل هذه الفكرة بفيلسوف التلفزيون: فهو يتحدث عن مشاكل المجتمع، ومشاكل الحاضر، وما إلى ذلك. لم هذه الفكرة زائفة؟ لأن الفيلسوف يُنشئ مشكلاته، هو مبتكر مشاكل، ولذلك فإنه ليس الشخص الذي يمكن أن يُسأل في التلفزيون، ليلة إثر أخرى، عن رأيه بما يجري. والفيلسوف الأصيل هو من يحدّد بنفسه المشكلات الهامة، هو شخصٌ يطرح مشكلاتٍ جديدةً أمام الجميع. فالفلسفة تعني أولاً وقبل كلّ شيء: ابتكار مشكلاتٍ جديدة. ويلي ذلك تدخُّل الفيلسوف في لحظةٍ ما في الوضع - سواء

كان تاريخيا، أو سياسيًا، أو فنيًا،أو عشقيًا، أو علميًا... – ثمة أشياءٌ تتبدّى له بشكل إشارات، إشاراتٌ تُحتّم ابتكار مشكلةٍ جديدة. ويصبح السؤال حينئذٍ: ضمن أية شروطٍ يجد الفيلسوف، في هذا الوضع، الإشارات لمشكلةٍ جديدة، لفكرٍ جديد؟ ومن خلال أخذ هذه النقطة في الاعتبار، وبغية تهيئة الأرض لنقاشنا، أود تقديم تعبير «الوضع الفلسفيّ» (philosophical situation). تحدث كل أنواع الأشياء في العالم، ولكن لا تكون جميعها أوضاعًا للفلسفة، أو أوضاعًا فلسفية. لذا أودّ أن نطرح السؤال الآتي: أي وضع هو ذاك الذي يكون، فعليًا،وضعًافلسفيًا، وضعًا للفكر الفلسفيّ؟ سأقدم إليكم ثلاثة أمثلة، ثلاثة أمثلةٍ عن أوضاع فلسفية، وذلك بهدف إعطائكم لمحةً عما سأشير إليه.

المثال الأول مُصاغٌ بشكلٍ فلسفيٍّ أساسًا، فيما لو جاز لي قول ذلك. يمكن إيجاده في محاورة أفلاطون، **غورغياس**. وتعرض هذه المحاورة الصراع الحاد الشديد بين سقراط وكالّيكليس (Callicles). يخلق هذا الصراع وضعًا فلسفيًا، عدا عن كونه معروضًا بأسلوبٍ مسرحيٍّ بشكلٍ كليّ. لماذا؟ لأن فكرَيْ سقراط وكاليكليس يخلوان من أي مقياس مشترك، وكلاهما غريبٌ كليًّا بالنسبة للآخر. كُتب النقاش بين سقراط وكاليكليس من قِبل أفلاطون بحيث يمكّننا من فهم ما يعنيه وجود نوعين مختلفين من الفكر يبقيان غير متكافئَيْن، مثل الخط المائل وضلع المربّع. ويشير هذا النقاش إلى علاقةٍ بين مصطلحَيْن ليس ثمة علاقةٌ بينهما. يجادل كاليكليس بأن ثمة صحة في قولنا بأن الشخص السعيد طاغية – أي مَنْ يغلب الآخرين

بالحيلة والعنف. وعلى العكس، يصرّ سقراط على أن الشخص الصادق، الذي يماثل الشخص السعيد، هو **العادل**، بالمعنى الفلسفيّ للمصطلح. وبين العدالة بالعنف والعدالة بالفكر ليس ثمة تعارضٌ بسيط، من ذلك النوع الذي يمكن مقاربته عن طريق الجدالات المغلَّفة بمقياس اعتياديّ. بل ثمة افتقارٌ لوجود أية علاقةٍ حقيقية. وبذا، فالنقاش ليس نقاشًا؛ بل هو مجابهة. وما سيتوضح لأي قارئٍ للنص ليس أن أحد المتحدثَيْن سيُقنع الآخر، بل إن القارئ سيشهد منتصرًا ومهزومًا. وهذا ما يفسّر تمامًا لمَ تبدو مناهج سقراط في المحاورة الثالثة بالكاد أكثر لطفًا من مناهج كالّيكليس. فالرغبة بالغايات تعني الرغبة بالوسائل، وهي مسألة فوز، لا سيما الفوز في عيون الشباب الذين يراقبون المشهد.

في النهاية، هُزم كالّيكليس. هو لم يعترف بالهزيمة، بل خَرِسَ وبقي في زاويته. لاحظوا بأنه المهزوم في محاورةٍ أدارها أفلاطون. ولعلها إحدى المرات النادرة التي يكون فيها شخصٌ مثل كالّيكليس هو المهزوم. هذه هي متع المسرح.

بمواجهة هذا المثال، ما هي الفلسفة؟ إن الواجب الوحيد للفلسفة هو أن تُظهر بأنه علينا الاختيار. أن نختار بين هذين النوعين من الفكر. ينبغي أن نقرّر ما إذا كنا نريد أن نكون في جانب سقراط أم في جانب كالّيكليس. في هذا المثال، تواجه الفلسفةُ التفكيرَ كخيار، التفكير كقرار. وإن واجبها الملائم هو أن تفسّر الخيار. وبذا يمكننا قول الآتي: يتشكّل الوضع الفلسفيّ في اللحظة التي يتم فيها تفسير الخيار. خيارُ وجودٍ أو خيارُ فكر.

المثال الثانـي: وفاة عالم الرياضيـات أرخميـدس. إن أرخميـدس أحـد أعظم العقـول التي عرفتها البشـرية. وحتى يومنا هـذا، لا نزال نُفاجـأ بنصـوصه في الرياضيات. كان قـد درس اللانهاية، وقام عمليًا بابتكار التفاضل والتكامل المتناهي في الصغر قبل نحو عشـرين قرنًا من نيوتن.لقد كان عبقريةً استثنائية.

كان أرخميـدس يونانيًا مـن صقليـة. وحيـنمـا تـم غـزو صقليـة واحتلالها من قِبل الرومان، شـارك في المقاومة، مبتكرًا آلاتٍ حربية جديدة – ولكن الرومان انتصروا في النهاية.

ومـع بدايـة الاحتلال الرومانـي، تابع أرخميدس نشـاطاته. كان، على عادته،منهمكًا برسـم أشـكالٍ هندسـية على الرمـال. وفي أحد الأيـام، حينمـا كان جالسًـا يفكّـر عند حافـة البحر، يتأمّل الأشـكال المعقّـدة التـي رسـمها على الشـاطئ، وصـل جنـديٌّ رومانيّ، أشـبه برسـول، ليخبـره بأن القائـد الرومانيّ مارسـيلوس يريـد رؤيته. كان الرومان شـديدي الفضول بما يتعلق بالعلماء اليونان، بشـكلٍ يشـابه قليـلاً ما يمكـن أن يكون عليـه فضول مديـرٍ تنفيذيٍّ لشـركة تجميلٍ متعددة الجنسـية بشـأن فيلسـوفٍ شـهير. إذًا، يريد القائد مارسيلوس رؤيـة أرخميدس. بيني وبينكـم، لا أظن أن بمقدورنا تصوُّر أن القائد الرومانـيّ كان خبيـرًا فـي الرياضيـات. ببسـاطة، وفضولـه يُحسـب لـه، كان يـودّ معرفـة قَدْر هـذا المتمـرّد أرخميدس. ولذلك، أرسـل الرسـول إلى الشـاطئ. ولكن أرخميـدس لم يتزحزح. كرّر الرسـول قوله: «يريد القائد مارسـيلوس رؤيتك». وبقي أرخميـدس صامتًا. لم يسـتوعب الجندي الرومانيّ، الذي من المحتمل ألا يكون هو كذلك

شديد الولع بالرياضيات، كيف يمكن لأحد أن يتجاهل أمرًا من القائد مارسيلوس. «أرخميدس! القائد يريد رؤيتك!». بالكاد رفع أرخميدس عينيه، وقال للجنديّ: «دعني أُكمل برهاني». فأجاب الجنديّ بسرعة: «ولكن مارسيلوس يريد رؤيتك! ما الذي يهمّني من برهانك!». ومن دون أن يجيب، تابع أرخميدس حساباته. بعد هنيهة، يقوم الجنديّ، الذي وصل إلى أقصى حالات غضبه الآن، باستلال سيفه ويضرب أرخميدس. يسقط أرخميدس ميتًا. ويطمس الشكلَ الهندسيَّ على الرمال بدمه.

لِمَ يكون هذا المثال وضعًا فلسفيًا؟ لأنه يبيّن عدم وجود مقياس متعارفٍ عليه، أو نقاشٍ فعليٍّ بين حقّ الدولة والفكر الخلاّق، لا سيما الفكر الأنطولوجيّ الصرف المتجسّد في الرياضيات. في النهاية، السلطة عنف، فيما القيود الوحيدة التي يعترف بها الفكر الخلاّق هي قواعده المتأصّلة في داخله. وحينما نتأمل قانون فكره، يبقى أرخميدس خارج فعل السلطة. فالصفة الموقتةالمميِّزة للبرهان لا يمكن أن تكون مكمِّلةً للاستدعاءات العاجلة للمتصرين العسكريين. ولهذا السبب يكون العنف مُنجَزًا، مما يُثبت عدم وجود مقياس متعارفٍ عليه أو كرونولوجيةٍ متعارفٍ عليها بين سلطةِ طرفٍ ما وحقائق الآخر. الحقائق كإبداع. لنتذكّر بسرعةٍ قيام جنديٍّ أميركيٍّ، من دون أن يعرف هوية ضحيته بالطبع، خلال احتلال الجيش الأميركيّ لضواحي فيينا، بقتل أعظم عبقريةٍ موسيقيةٍ في ذلك الزمن، المؤلف الموسيقيّ أنتون فيبِرْن.

إنها مصادفة. وضعٌ فلسفيٌّ غير مقصود.

يمكننا القول بأن ثمة مسافةً بين السلطة والحقائق: المسافة بين مارسيلوس وأرخميدس. مسافةٌ لم يحاول الرسول - لا شك بأنه جنديٌّ غبيٌّ ولكن مطيع - عبورها. ومهمة الفلسفة هنا هي أن تلقي الضوء على هذه المسافة. يجب أن تتأمل، وتفكر بمسافةٍ من دون مقياس، أو مسافةٍ ينبغي على الفلسفة، بحد ذاتها، أن تبتكر مقياسها.

أول تعريفٍ للوضع الفلسفيّ: أوْضِح الخيار، القرار. ثاني تعريفٍ للحالة الفلسفيّة: أوضِح المسافة بين السلطة والحقائق.

مثالي الثالث عبارةٌ عن فيلم. إنه فيلمٌ فريدٌ للمخرج اليابانيّ ميزوغوشي، بعنوان **العاشقان المصلوبان**. ويُعتبر، من دون أدنى شك، أحد أجمل الأفلام عن الحب. يمكن تلخيص الحبكة ببساطة: تجري أحداث الفيلم في الحقبة الكلاسيكية من تاريخ اليابان، حيث تبدو السّمات البصرية فيه وكأنها لا تنضب، خاصةً وأنه بالأبيض والأسود. تتزوج امرأةٌ شابةٌ من صاحب ورشةٍ صغيرة، وهو رجلٌ صادقٌ ميسور الحال، ولكنها لا تحبه ولا تشتهيه. يدخل شاب، أحد موظّفي زوجها، فتقع في حبه. ولكن في هذه الحقبة الكلاسيكية، حيث تُبتلى نساء ميزوغوشي بالشقاء والحظ العاثر، كانت عقوبة الزنا هي الموت: يُحكم على المذنبَيْن بالصّلب. ينتهي الأمر بالحبيبين بالفرار إلى الريف. وقد كان تسلسل المشاهد الذي يصوّر رحلتهما في الغابة، في عالم من الطرق، العربات، البحيرات والقوارب، مذهلاً جدًا. والحب، الذّي يكون فريسةً لسلطته الذاتية على هذا الثنائيّ المطارَد والمنهَك، يُحاط بطبيعةٍ مُعتمة وشعرية في آن. في هذه الأثناء، يحاول الزوج المُخْلص حماية الهاربَيْن.

إذ يتوجب على الأزواج التبليغ عن الزناة، تجنبًا لفكرة اعتبارهم متواطئين. وبرغم هذا، يحاول الزوج - وهذا برهانٌ حقيقيٌّ على حبّه لزوجته - أن يكسب الوقت. يدّعي بأن زوجته غادرت إلى الأقاليم لزيارة أقرباء لها... زوجٌ طيّبٌ ومخلصٌ - حقًا. شخصيةٌ تستحق الاحترام حقيقةً. ولكن بكلّ الأحوال، يتم كشف الحبيبَيْن، ويُلقى القبض عليهما، ويؤخذان إلى عذابهما.

هنا، تابعوا الصور الأخيرة للفيلم، التي تشكّل مناسَبةً جديدةً للوضع الفلسفيّ. يتمّ تقييد الحبيبين بشكلٍ عكسيٍّ ويُحملان على بغل. تقوم اللقطة بتأطير صورة الحبيبين المقيَّدَيْن وهما متّجهان إلى موتهما المروِّع؛ يبدوان مبتهجَيْن، وخاليين من الأسى: على وجهيهما ثمة إيماءةٌ بابتسامةٍ فحسب، أشبه بارتدادٍ نحو الابتسامة. إن كلمة «ابتسامة» هنا مجرد مجاز. يُظهر وجهاهما. الرجل والمرأة يوجدان بشكلٍ تامٍّ في حبهما. ولكن فكرة الفيلم، المتجسّدة في الظلال اللانهائية من الأسود والأبيض على وجهيهما، لا تشير أبدًا إلى الفكرة الرومانسية لانصهار الحب والموت. لم يرغب هذان «العاشقان المصلوبان» بالموت مطلقًا. ولكن اللقطة تقول العكس تمامًا: الحب هو ما يقاوم الموت.

في مؤتمرٍ عُقد في لا فيميس[1]، قال دولوز، مُقتبسًا مالرو، إن الفن هو ما يقاوم الموت. حسنًا، في هذه اللقطات المذهلة، لم يكتف فن ميزوغوشي بمقاومة الموت بل قادنا للتفكير بأن الحب، أيضًا،

(1) La Fémis (لا فيميس): المدرسة الوطنية العليا لمهن الصورة والصوت. والكلمة، في الأصل، تجميعٌ للحروف الأولى من المؤسسة الأوروبية لمهن الصورة والصوت (Fondation Européenne pour les Métiers de l'Image et du Son).

يقاوم الموت. الأمر الذي يخلق مشاركةً بين الحب والفن - بطريقةٍ شهدناها دومًا.

ما أسميه هنا «ابتسامة» العاشقَيْن، بسبب افتقاري لمفردةٍ أفضل، هي وضعٌ فلسفيّ. لماذا؟ لأننا نقوم فيه، مجددًا، بمواجهة شيءٍ غير متكافئ، علاقةً بلا علاقة. بين حدَث الحب (قَلْب الوجود رأسًا على عقب) والقواعد الاعتيادية للحياة (قوانين المدينة، قوانين الزواج) ليس ثمة مقياس متعارفٌ عليه. ما الذي ستقوله الفلسفة لنا إذًا؟ ستخبرنا بأن «علينا أن نفكّر بالحدث». علينا أن نفكر بالاستثناء. يجب أن نعلم ما علينا قوله بشأن ما هو غير اعتياديّ. علينا التفكير بتحوّل الحياة.

بإمكاننا الآن تلخيص واجبات الفلسفة بما يخص الأوضاع.

أولاً، أن تلقي ضوءًا على الخيارات الجوهرية للفكر. «وفي المرحلة الأخيرة» (كما يقول آلتوسير) مثل هذه الخيارات تكون دومًا بين ما هو متأثّر وما هو غير متأثّر.

ثانيًا، أن تلقي ضوءًا على المسافة بين التفكير والسلطة، بين حقائق الفكر والدولة. أن تدرس هذه المسافة. أن تعلم ما إذا كانت قابلةً للعبور أم لا.

ثالثًا، أن تلقي ضوءًا على قيمة الاستثناء. قيمة الحدث. قيمة الانقطاع. وأن تفعل هذا بمواجهة استمرارية الحياة، وبمواجهة التحفّظ الاجتماعيّ.

هذه هي الواجبات العظيمة الثلاثة للفلسفة: التعامل مع الخَيار، والتعامل مع المسافة، والتعامل مع الاستثناء - على الأقل، إذا ما

كانت الفلسـفة ذات معنى للحياة، أن تكون شـيئًا أكبر من مجرد فرعٍ معرفيٍّ أكاديميّ.

فـي مرحلـةٍ أكثـر عمقًـا، يمكننـا القـول إن الفلسـفة، بمواجهـة الظـروف، تبحث عن الصلـة بين الأنواع الثلاثة للوضـع: الصلة بين الخَيار، والمسـافة، والاسـتثناء. أعتبر بأن المفهوم الفلسفيّ، بالمعنى الـذي يتحـدث عنـه دولـوز، أي بمعنـى الخلـق - هو ما يربـط دوماً مشـكلة الخَيار (أو القرار)، ومشـكلة المســافة (أو الهوّة)، ومشـكلة الاستثناء (أو الحدث).

تخبرنا أعمق المفاهيم الفلسـفية شيئًا كالآتي: «لو أردتَ لحياتك أن يكون لها معنى، عليك تقبُّل الحدث، عليك البقاء على مسافةٍ من السـلطة، وعليـك أن تكون حازمًا في قرارك». هذه هـي القصة التي ترويهـا الفلسـفة لنا دومًا، تحـت أقنعةٍ كثيـرةٍ مختلفـة: أن تكون في الاسـتثناء، في حالة الحدث، أن تحافظ على مسافةٍ من السـلطة، وأن تتقبّل عواقب القرار، وأيًا تكن صعوبتها.

وفـي حـال فهمها بهذا الشـكل، بهذا الشـكل فحـســب، سـتكون الفلسفة هي حتمًا ما سيسـاعد الوجود على التغيّر.

منـذ أيام رامبو، يكرر الجميع عبـارة «الحياة الحقيقية غائبة». ولا تسـتحق الفلسـفة الوقت والجهد الضائعيـن ما لم تكن مسـتندةً إلى فكـرة أن الحيـاة الحقيقية موجودة. ومع أخذ الظـروف في الاعتبار، تكون الحياة الحقيقيـة موجودةً في الخَيار، في المسافة وفي الحدث.

وعلـى أية حـال، وبما يخص الظـروف، لا ينبغـي أن نتعامى عن حقيقـة أننا مرغمون على الاختيار بهدف بلوغ فكرة الحياة الحقيقية.

ويتأسس الاختيار، كما قلنا، على مقياس عدم التكافؤ.

ما يوحّد أمثلتنا الثلاثة هو حقيقة أنها متمحورةٌ حول علاقةٍ بين مصطلحاتٍ غير متجانسة: كالّيكليس وسقراط، الجنديّ الرومانيّ وأرخميدس، العاشقان والمجتمع.

وتقوم علاقة الفلسفة بالوضع بتهيئة خشبة المسرح للعلاقة المستحيلة، التي تأخذ شكل قصة. لقد تمّ إخبارنا عن النقاش بين كالّيكليس وسقراط، وعن قصة العاشقَيْن المصلوبَيْن. إذًا، نحن نسمع حكاية علاقة. وفي نهاية الأمر، يكون ما تم إخبارنا به هو انقطاع: انقطاعٌ للرابط الطبيعيّ والاجتماعيّ المكرَّس. ولكن بالطبع، وبهدف رواية انقطاعٍ ما، ينبغي عليك أولاً أن تروي علاقة. ولكن في النهاية، القصة هي قصة انقطاع. بين كالّيكليس وسقراط، يجب على المرء الاختيار. سيكون من الضروري حتمًا القَطْع مع أحد الاثنين. وبشكلٍ مشابه، لو أخذت جانب أرخميدس، لن يكون بإمكانك مطلقًا أن تأخذ جانب مارسيلوس. ولو تتبّعتَ العاشقَيْن في رحلتهما إلى نهايتها، لن يكون بإمكانك أبدًا أن تأخذ جانب قاعدة الزواج.

إذًا، يمكننا القول بأن الفلسفة، التي هي الفكر، لا تترافق مع الموجود، بل مع ما هو ليس الموجود (ليس الأمر مرتبطًا بمتناقضَيْن، بل بمتناقضات منقطعة)، مهتمةٌ بالعلاقات التي ليست علاقات.

قال أفلاطون مرةً إن الفلسفة إيقاظ. وكان يعلم يقينًا بأن الإيقاظ يتضمن انقطاعًا صعبًا مع النوم. بالنسبة لأفلاطون الآن، وفي أي وقت، الفلسفة هي الفهم من خلال الفكر عما سينقطع مع نوم الفكر.

إذًا يحق لنا التفكير بأن الفلسفة يمكن أن تَحْدث في كل مرةٍ توجد فيها علاقة قائمةٌ على المفارقة، أي، علاقةٌ هي ليست علاقة، وضعٌ يتضمّن تمزقًا ما.

أنا أصرّ على هذه النقطة، ليس بسبب وجود «شيء» توجد الفلسفة. فالفلسفة ليست انعكاسًا لأي شيءٍ مطلقًا. هناك فلسفة، ويمكن أن تكون هناك فلسفة، لأن ثمة علاقاتٍ مبنيةً على المفارقة، لأن ثمة انقطاعات، قرارات، مسافات، وأحداث.

يمكننا إلقاء المزيد من الضوء على هذا الأمر مع أمثلة لا تكون أساطير، كموت أرخميدس، ولا بناءاتٍ أدبية، كشخصية كالّيكليس، ولا قصائد سينمائية، كحكاية العاشقَيْن اليابانيّين. لنأخذ بعض الأمثلة المعاصرة الجيدة والبسيطة. مثالٌ سلبيّ وآخر إيجابيّ.

مثالي السلبيّ بسيطٌ جدًا. إنه يتعلق بسبب عدم امتلاك الفلاسفة، عمومًا، لأيّ شيءٍ مثير للاهتمام بما يخص الخيارات الانتخابية. لنأخذ الحالة المعتاد للنظام البرلمانيّ النموذجيّ. حينما تواجهك الخيارات الانتخابية في ظل النظام البرلمانيّ النموذجيّ، لا تمتلك، فعليًا، أي معيارٍ لتبرير وشَرْعنة تدخّل الفلسفة. لا أعني بأن على المرء عدم الاهتمام لمثل هذه المواقف. بل أقول، ببساطة، بأن على المرء عدم الاهتمام بها بطريقةٍ فلسفية. إذ حينما يعرض الفيلسوف آراءه بخصوص هذه المسائل، يكون مواطنًا عاديًا، لا أكثر: هو لا يتحدث بمنطق التناغم الفلسفيّ الأصيل. ترى، لِمَ تكون الأشياء على هذا النحو؟ بشكلٍ أساسيّ، لأن الغالبية والمعارضة متناغمان قياسيًا، في النظام البرلمانيّ النموذجي، وفي طريقة عمله الاعتيادية.

فمن الواضح أن ثمة مقياسًا متعارفًا عليه بين الغالبية والمعارضة، مما يعني عدم وجود علاقةٍ مبنيةٍ على المفارقة. توجد اختلافاتٌ، بشكلٍ طبيعيّ، ولكن هذه الاختلافات لا تندرج ضمن مفهوم العلاقة القائمة على المفارقة؛ على العكس، هما يشكّلان علاقةً اعتياديةً محكومةً بالقانون. ومن السهل التقاط هذا: إذ عاجلاً أم آجلاً (هذا ما يُشار إليه بـ «التعاقب الديمقراطي») ستحلّ المعارضة محلّ الغالبية، ومن الضروريّ، حقًّا، وجود مقياسٍ متعارفٍ عليه بين الاثنين. فإن لم يكن لديك مقياسٌ متعارفٌ عليه، لن يكون بمقدورك استبدال أحدهما بالآخر. إذًا فالمصطلحان متناغمان قياسيًا، وبقدر تناغمهما لن يكون لديك حالة الاستثناء الراديكاليّ. وكذلك، لن يكون أمامك خيارٌ راديكاليٌّ بمعنى الكلمة: فالقرار هو قرارٌ بين ظلال الفارق، بين اختلافاتٍ ضئيلة – كما تعلمون. فالانتخابات، عمومًا، تُحدَّد من قبل مجموعةٍ صغيرةٍ من المتردّدين، أولئك الذين لا يمتلكون رأيًا مستقرًا، مقرّرًا سلفًا. الناس الذين يمتلكون التزامًا فعليًا يشكّلون كتلاً ثابتة؛ ومن ثم يكون لدينا مجموعةٌ صغيرةٌ من الناس في ما يسمّى الوسط، الذين يميلون أحيانًا لهذا الطرفِ، وتارةً للطرف الآخر. ويمكنكم فهم لم يكون القرار المتّخذ من قِبل أناسٍ سمتهم الجوهرية هي التردّد قرارًا شديد التميّز؛ فهو ليس قرارًا مُتَّخَذًا من قِبل أناسٍ حازمي الرأي، بل هو قرار اللامُقرّر، أو أولئك الذين لم يقرروا بعد وسيقرّرون لاحقًا لانتهاز فرصةٍ ما، أو في الدقيقة الأخيرة. إذًا، وظيفة الخَيار في جوهريّة رحابته غائبة. فالانتخابات لا تخلق هوّةً، بل هي القاعدة، هي تخلق تجسُّد القاعدة. وأخيرًا،

أنت لا تمتلك فرضية حدث صحيح، لا تمتلك شعور الاستثناء، وذلك لكونك في حضرة شعور المؤسسة، في التوظيف الاعتياديّ للمؤسسات. ولكن من الواضح بأن ثمة توترًا جوهريًا بين المؤسسة والاستثناء. إذًا، فمسألة الانتخابات بالنسبة للفيلسوف مسألة رأي نموذجية، أي ليس ثمة ما يربطها باللاتناغم، بالخيار الراديكاليّ، بالمسافة أو الاستثناء. وكظاهرة رأي، إنها لا تشكّل إشارةً لخلق مشاكل جديدة.

يتعلق مثالي الإيجابيّ بضرورة تدخّلٍ قام به الأميركيون في العراق. ففي حالة الحرب الأميركية ضد العراق، وعلى العكس من حالة الانتخابات البرلمانية، كل المعايير موجودةٌ معًا. أولاً، ثمة شيءٌ غير متناغمٍ في أبسط المعاني: بين السلطة الأميركية في جانب، والدولة العراقية في الجانب الآخر، ليس ثمة مقياسٌ متعارفٌ عليه. إنها ليست حالة فرنسا وألمانيا خلال حرب 1918-1914. ففي حرب 1914-1918، كان ثمة مقياسٌ متعارفٌ عليه بين فرنسا وألمانيا، هو بالتحديد ما يتسبّب بحربٍ عالمية. ولكن لم يكن ثمة أي مقياسٍ متعارفٍ عليه بين الولايات المتحدة والعراق. وغياب هذا المقياس هو ما أعطى كل دلالاته إلى بزنس «أسلحة الدمار الشامل» برمّته، لأن البروباغاندا الأميركية والبريطانية، بخصوص أسلحة الدمار الشامل، سعت إلى دفع الناس للتصديق بأن ثمة مقياسًا متعارفًا عليه. فلو كان صدام حسين يمتلك أسلحةً نووية، كيميائية، وبيولوجية أثناء إسقاطه، حينها كان سيكون لديك شيءٌ يُشَرْعِن التدخل، ضمن مقياسٍ متعارفٍ عليه بين السلطة الأميركية والعراق. لم تكن ستواجه

حرب عدوانٍ من شديد القوة ضد شديد الضعف، ولكنْ دفاعًا شرعيًا ضد خطرٍ قابلٍ للقياس. وحقيقة عدم وجود أسلحة دمارٍ شامل يوضح بشدةٍ ما كان الجميع يعرفونه أصلاً: بأن في هذه المسألة، لم يكن ثمة مقياسٌ متعارفٌ عليه. ثانيًا، لديك الحاجة القصوى لخَيار. وهذا هو شكل الوضع الذي لا يتوضح فيه كيف يمكن لشخصٍ أن يكون شيئًا آخر بعيدًا عن دعم أو رفض الحرب. هذا الإرغام على الاختيار هو ما ساهم بتوسيع رقعةِ وانتشار التظاهرات والتحركات ضد الحرب. ثالثًا، أنت تمتلك مسافةً عن السلطة: خلقت التظاهرات الشعبية ضد الحرب هوةً ذاتيةً مهمةً بما يخص سلطة الهيمنة للولايات المتحدة. وأخيرًا، لعلّ أمامك بدايةَ وضعٍ جديدٍ يتحدد، من بين عوامل أخرى، بأهمية هذه التظاهرات، ولكن، أيضًا، باحتمالاتٍ جديدةٍ لفهمٍ وفعلٍ مشتركٍ بين فرنسا وألمانيا.

وأخيرًا، بما يتعلق بالأحداث الجارية، ينبغي أن تسأل قبل أي شيءٍ آخر: «هل هناك علاقةٌ ليست علاقة؟ هل ثمة عناصر غير متناغمة؟». لو كانت الإجابة بالإيجاب، ينبغي أن تحدّد العواقب: ثمة خَيار، ثمة مسافة، وثمة استثناء. واستنادًا إلى هذه الأسس، يمكنك العبور من مجال الإبداء الصرف للرأي إلى الوضع الفلسفيّ. وضمن هذه الشروط، بإمكانك إعطاء معنى للالتزام الفلسفيّ. ويخلق هذا الالتزام اقتناعه الذاتيّ في حقل الفلسفة، مستفيدًا من المعايير الفلسفية.

أشدّد على فردية الالتزام الفلسفيّ. وينبغي علينا التفريق بشكلٍ واضحٍ بين الفلسفة والسياسة. ثمة التزاماتٌ سياسيةٌ تبررها الفلسفة،

أو حتى قد تكون الفلسفة سببًا في ضرورتها، ولكن الفلسفة والسياسة متمايزتان. فالسياسة تهدف إلى تحويل الأوضاع الجمعية، فيما تسعى الفلسفة إلى طرح مشكلاتٍ جديدة للجميع. ويقوم هذا الطرح، المتعلّق بمشكلاتٍ فلسفيةٍ جديدة، بصياغة شكلٍ مختلفٍ كليًا من الحكم، عن ذاك المتعلق بالنضال السياسيّ المباشر.

بالطبع، يمكن للفلسفة العمل على أساس الإشارات السياسية، إذ بمقدورها صياغة مشاكل باستخدام إشاراتٍ سياسية. ولكن هذا لا يعني بأن من الجائز خلطها مع السياسة بحدّ ذاتها. هذا يعني أن بإمكاننا، بسهولةٍ متناهية، التصور بأنه، وفي لحظةٍ ما، يمكن أن تكون لظروفٍ معينةٍ أهميةٌ بالنسبة للسياسة، ولكن ليس للفلسفة، والعكس صحيح. ولهذا، قد يبدو الالتزام الفلسفيّ شديد الغموض أحيانًا، بل وغير قابلٍ للاستيعاب. فالالتزام الفلسفيّ الأصيل - ذاك المنغمس في اللاتناغم، والذي يستدعي خيار الفكر، يمهّد للاستثناءات، يخلق المسافات، وينأى، بشكلٍ خاص، عن أشكال السلطة - غالبًا ما يكون التزامًا غريبًا.

ثمة نصٌّ مثيرٌ للاهتمام لأفلاطون حول هذه النقطة؛ نصٌّ يمكنك أن تجده في نهاية الكتاب التاسع من الجمهورية. في الجمهورية، كما تعلمون، يرسم أفلاطون ملامح نوعٍ من اليوتوبيا السياسية. وبذا يمكن للمرء أن يفكّر تحديدًا بأن الفلسفة والسياسة في هذا الكتاب متقاربتان جدًا. في نهاية الكتاب التاسع، يخطب سقراط بعض الشباب، كالمعتاد، فيقول بعضهم له: «هذه القصة رائعةٌ جدًا، ولكن لن تتحقق في أي مكان». إن نقد اليوتوبيا كان حاضرًا منذ تلك

اللحظة. لذا يقولون له: «لن توجد جمهوريتك في أي مكان». ويجيب سقراط: «في كل الأحوال، لعلها ستوجد في مكانٍ ما غير بلادنا». بمعنى آخر، هو يقول بأنها ستحدث خارج البلاد، وسيكون ثمة شيءٌ أجنبيٌّ وغريبٌ فيها. أعتقد بأن من المهم أن نفهم الآتي: يقوم الالتزام الفلسفيّ الأصيل، في أوضاعٍ ما، بخلق أَجْنَبَة. في الحالة العامة، هي تكون أجنبية. وحين تكون عموميةً ببساطة، حينما لا تمتلك تلك الأَجْنَبَة، حينما لا تكون مغمورةً بهذه المفارقة، ستكون حينئذٍ التزامًا سياسيًا، التزامًا أيديولوجيًا، التزام مواطن، ولكنه ليس التزامًا فلسفيًا بالضرورة. فالالتزام الفلسفيّ يتحدّد بأَجْنَبَته الداخلية.

هذا يدفعني للتفكير بقصيدة أحبها جدًا، قصيدة للشاعر الفرنسيّ سان جون بيرس، ملحمةٌ عظيمةٌ عنوانها أناباز. في هذه القصيدة، ومع نهاية القسم الخامس، تجدون السطور الآتية، التي أود قراءتها لكم: «الغريب، متسربلٌ بأفكاره الجديدة، يكتسب المزيد من الحِراب في طرق الصمت». هذا تعريفٌ للالتزام الفلسفيّ. فالفيلسوف غريبٌ دومًا، يرتدي أفكاره الجديدة. وهذا يعني بأنه يطرح أفكارًا جديدةً ومشاكل جديدة. وهو يكتسب المزيد من الحراب، في طرق الصمت. هذا يعني بأنه قادرٌ على جذب عددٍ كبيرٍ من الناس إلى هذه المشكلات الجديدة، لأنه أقنعهم بأن هذه المشكلات كونية. والأمر المهم هو أن أولئك الذين يخاطبهم الفيلسوف مقتنعون، بدايةً، من خلال صمت الاقتناع وليس عبر بلاغة الخطاب.

ولكن كما ترون، فإن صورة هذا الغريب، الذي تكون أفكاره بمثابة رفاقه، رفاقٍ صامتين غالبًا، تستند بشكلٍ كليٍّ على الاقتناع

بأن ثمة طروحاتٍ كونية، طروحاتٍ تخاطب جميع البشرية، دونما استثناء.

ولذا أود أن أضيف إلى هذا التأمل في التزام الفيلسوف تكملةً ضرورية: تخصّ نظرية الكونية. إذ، وفي النهاية، يُلزم الفيلسوف نفسه، بما يخص أي وضعٍ قائمٍ على المفارقة، باسم المبادئ الكونية. ولكن ما الذي تشتمل عليه هذه الكونية تحديدًا؟ سأجيب في ثماني أطروحات، ثماني أطروحاتٍ عن الكونية.

اسمحوا لي بأن أزيد مدى الاصطلاحية قليلاً في حديثي، ومدى المفاهيم. فالأمر أشبه بتلخيصٍ لفلسفتي التي أقدّمها لكم هنا. ولا يمكن للمرء أن يأمل بأن يكون ملخّص فلسفةٍ ما ببساطة ملخّص نشرة رياضية. حتى وإن كانت الفلسفة، كما قال كانْط، صراعًا، بمعنى أنها رياضة.

هنا إذًا، وبالتدريج، تعريفيّ للكونيّ.

الأطروحة 1: الفكر هو الوسيلة المناسبة للكونيّ

ما أعنيه بـ «الفكر»، هو الذات بقدر تشكُّلها عبر عمليةٍ تحفُرُ في المجموع الكليّ للمعرفة الراسخة. أو، كما عبّر عنها لاكان، الذات بقدر ما تحفر في المعرفة.

ملاحظات:

(أ) الفكر هو الوسيلة المناسبة للكونيّ تعني عدم وجود كونيٍّ يأخذ شكل الموضوع، أو الاعتيادية الموضوعية. فالكونيّ «غير موضوعيٍّ» أساسًا. ولا يمكن اختباره إلا من خلال إنتاج

(أو إعادة إنتاج) مسارٍ منحنٍ للفكر، ويشكّل (أو يعيد تشكيل) هذا المسار المنحني نزعةً ذاتية.

وهنا مثالان نموذجيان، إذ لا يمكن اختبار كونيّةِ فرضيةٍ رياضياتٍ إلا عبر ابتكار أو إعادة إنتاجٍ فعليّةٍ لبرهانها؛ ولا يمكن اختبار الكونية الواقعة لعبارةٍ سياسيةٍ إلا عبر الممارسة النضالية التي تفعّلها.

(ب) فالفكر، حين يكون فكرًا لـ ذاتٍ يتشكّل من خلال عملية، يعني استحالة أن يكون الكونيّ نتيجةً لتشكّلٍ ترانسندنتاليّ [تجاوزيّ]، ويفترض وجود ذاتٍ مشكّلة. على العكس، ففتح إمكانٍ كونيّ هو الشرط المسبق لوجود ذاتٍ مشكّلةٍ في المستوى المحليّ. حيث يتمّ استدعاء الذات دومًا كفكر في نقطةٍ محددة من الإجراء الذي يتشكّل فيه الكونيّ. فالكونيّ يحددّ، في آنٍ معًا، نقاطه الخاصة كأفكار ذات وإعادة التجمّع الافتراضية لهذه النقاط. وبذا يكون الديالكتيك المركزيّ الذي يحدث ضمن الكونيّ هو الدال على المحليّ كذاتٍ، وعلى الكونيّ كإجراءٍ لا نهائيّ. هذا الديالكتيك هو الفكر بحدّ ذاته.

وبالنتيجة، فإن كونيةَ فرضيةِ «سلسلة الأعداد الأولية لا متناهية» تكمن حيث تفرض علينا تكرار (أو إعادة اكتشاف) برهانٍ وحيدٍ لها في الفكر، ولكن، أيضًا، في الإجراء الكونيّ الذي يقوم، منذ أيام الإغريق إلى يومنا هذا، بتحريك نظرية الأعداد، جنبًا إلى جنب مع بدهيّتها الكامنة فيها. وبمعنى آخر،

فإن كونية العبارة العملية «يجب أن ينال العمال المهاجرون بشكلٍ غير شرعيّ في بلدٍ ما حقوقهم بالنسبة لذلك البلد»، تكمن في كل أنواع الأفعال النضالية التي تتشكّل ضمنها الذاتية السياسية، وكذلك في العملية الكونية لسياسةٍ ما، بحسب ما تقتضيه بما يخص الدولة وقراراتها، وقواعدها، وقوانينها.

(ج) عملية الكونيّ أو الحقيقة – فهما شيءٌ واحدٌ ولهما المعنى نفسه- نسبيةٌ بشكلٍ مشتملٍ لكلّ اللمحات الممكنة للمعرفة، تعني بأن الكونيّ يكون دومًا انبثاقًا غير قابلٍ للتنبؤ، وليس بنيةً قابلةً للوصف. وبذات المعنى، سأقول بأن الحقيقة لا تستلزم المعرفة، حتى لو لم تكن معروفةً أساسًا. وهذه طريقةٌ أخرى لتفسير ما أعنيه حينما أوصَف الحقيقة بأنها غير واعية.

سأطلق مفردة خاص على كل ما يمكن إدراكه داخل المعرفة باستخدام الإسنادات الوصفية. وسأطلق مفردة مفرَد على كل ما يتمّ طرحه من كلّ وصفٍ إسناديّ، حتى لو كان بالإمكان تحديده كإجراءٍ حاصلٍ في وضعٍ ما. ووفقًا لذلك، فالعادات الثقافية لهذا التجمّع البشريّ أو ذاك، خاصةٌ. ولكن المفرد، هو ما يعارض هذه العادات ويُبطل كلّ وصفٍ مسجَّل، ويستدعي فكرَ ذاتٍ كونيًا. ومن هنا جاءت الأطروحة 2.

الأطروحة 2: كلُّ كونيّ مفرَدٌ، أو فردية

ووفقًا لهذا، ليس ثمة إمكانيةٌ لإنكارٍ كونيّ للخصوصية. ثمة ادّعاءٌ منتشرٌ هذه الأيام بأن القاعدة الكونية الأصيلة هي تلك التي

تحترم الخصوصيات. برأيي، هذه الأطروحة متناقضة. وهذا ما يتبدّى في الحقيقة القائلة بأن أية محاولةٍ لتطبيق هذا ستصطدم دومًا بالخصوصيات التي يعتبرها أنصار الكونية الشكلية غير محتملة. في الحقيقة، وبهدف الحفاظ على احترام الخصوصية كقيمةٍ كونية، من الضروري بدايةً التميز بين الخصوصيات الجيدة والسيئة. بمعنى آخر، من الضروريّ تأسيس تراتبيةٍ هرميةٍ في قائمة الإسنادات الوصفية. وعلى سبيل المثال، سيتم الادّعاء بأن خصوصيةً ثقافيةً أو دينيةً ما سيئةً حينما لا تتضمّن في داخلها احترامًا للخصوصيات الأخرى. ولكن من الواضح بأن هذا يشترط أن تكون الكونية الشكلية متضمَّنةً في الخصوصيات. وبالنتيجة، فإن كونية احترام الخصوصيات هي كونية الكونية فحسب. هذا التعريف مجرّد لغوٍ لا فائدة منه. إذ هو معاكِسٌ بالضرورة لبروتوكولٍ - يكون شديد العنف عادةً - يسعى لاستئصال الخصوصيات الخاصة (أي: الخصوصيات الجوهريّة) لأنه يجمّد الإسنادات الأخيرة على شكل تجمّعاتٍ هويّاتيةٍ مكتفيةٍ بذاتها.

وهذا ضروريٌّ للحفاظ على أن كل كونيٍّ يقدّم نفسه لا كتنظيمٍ للخصوصيّ أو الاختلافات، بل كفرديةٍ مُبعَدةٍ من الإسنادات الهويّاتية؛ برغم أن من الواضح أنه يتابع عملَه عبر هذه الإسنادات. ينبغي على إبعاد الخصوصيات أن يتعارض مع افتراض وجودها. ولكن إذا كان بإمكان فرديةٍ ما أن تدّعي الكونية عبر فعل الإبعاد، فهذا يعود إلى أن اللعب بالإسنادات الهوّياتية، أو أن منطق تلك الأشكال من المعرفة التي توصّف الخصوصية يكبح أيّ إمكانٍ للتنبؤ بها أو استيعابها.

الأطروحة 3: كلُّ كونيّ يتولّد في حَدَث ويكون الحَدَث غير مستلزمٍ لخصوصية الحالة

إن علاقة الارتباط بين الكونيّ والحدث جوهريّة. بشكلٍ أساسيّ، من الواضح بأن مسألة الكونية السياسية تعتمد كليًا على نظام الالتزام أو عدم الالتزام المحافَظ عليه؛ لا بالنسبة إلى هذه العقيدة أو تلك، بل بالنسبة للثورة الفرنسية، أو كومونة باريس، أو ثورة أكتوبر 1917، أو النضالات للتحرر الوطنيّ، أو أيار/ مايو 1968. وبالعكس، فإن نفي الكونية السياسية، ونفي السمة الجوهريةّ للتحرر يتطلب شيئًا أكبر من مجرد البروباغاندا الرجعية. إنه يتطلّب ما يمكن أن نسميه المراجعة النهائية. خذ، مثلاً، محاولة فورييه لإظهار أن الثورة الفرنسية كانت عبثيةً تمامًا؛ أو المحاولات اللانهائية لاختزال أحداث أيار/ مايو 1968 إلى مجرد اندفاعٍ طلابيٍّ نحو التحرر الجنسيّ. تقوم المراجعة النهائية باستهداف الارتباط بين الكونية والفردية. وباقتباس مالارميه، «لم يحدث شيءٌ في ما عدا المكان»، فالتوصيفات الإسنادية كافية، وكل ما هو قيّمٌ كونيًا يكون شديد الموضوعية. وبالنتيجة، هذا يقود إلى القول بأن كلّ ما هو قيّمٌ كونيًا يكمن في آليات وسلطة رأس المال، جنبًا إلى جنب مع ضماناتها الدّولانية.

وفي تلك الحالة، يتقرر مصير النوع البشريّ من خلال العلاقة بين الخصوصيات الإسنادية والعموميات التشريعية – مصيرٌ حيوانيّ.

إذ إن حدث البدء بإجراءٍ فرديٍّ للتعولم، ولتشكيل ذاته من خلال ذلك الإجراء، معاكِسٌ للاقتران الذي تقول به الفلسفة الوضعيّة بين الخصوصية والعمومية.

وفي هذا السياق، تبرز قضية الاختلاف الجنسيّ. إذ يمكن للخصوصيات الإسنادية التي تحدِّد مواضع «رجل» و«امرأة» ضمن مجتمعٍ ما أن يتمّ فهمها بشكلٍ مجرَّد. حيث إن بالإمكان طرح مبدأ عام، فيما ينبغي على الحقوق، والمكانة، والسمات، والتراتبيات الهرمية المترافقة مع هذه المواضع أن تكون خاضعةً لنظام المساواة من خلال القانون. كلّ هذا حسنٌ وجيد، ولكنه لا يقدّم أرضيةً لأي نوعٍ من الكونية عند أخذ توزيع الإسنادات لأدوار الجندر في الاعتبار. وفي هذه الحالة، ينبغي وجود الفردية المنبثقة فجأةً من صدامٍ أو تصريحٍ ما: يبلور ذاتًا يكون تجلّيها، بالتحديد، هو تجربة إبعادها عن الاختلاف الجنسيّ. وتظهر هذه الذات من خلال صدامٍ عشقيّ تحدث فيه أطروحةٌ جامعةٌ فاصلةٌ للتموضعات المجنْسَنة. وبذا يكون المشهد العشقيّ هو المشهد الأصيل الوحيد الذي تتحقق فيه فرادةٌ عالميةٌ تتعلق بالجنسَيْن - والمتعلق، بالنتيجة، بالاختلاف كذلك. وهنا تحدث تجربةٌ ذاتيةٌ غير منقسمة للاختلاف المطلق. من المعروف، حين أخذ التفاعل بين الجنسين في الاعتبار، بأن الناس يولَعون دومًا بقصص الحب؛ وهذا الولع يتناسب بشكلٍ مباشرٍ مع العقبات المحددة المتنوعة التي تسعى التحوّلات الاجتماعية، من خلالها، إلى إعاقة الحب. وفي هذا الحالة، يبدو جليًا بأن الجذب الممارس من قبل الكونيّ يكمن تحديدًا في حقيقة أنه ينبذ نفسه (أو يحاول نبذ نفسه) كفرديةٍ لااجتماعية عن إسنادات المعرفة.

وبذا، فإن من الضروريّ الحفاظ على أن الكونيّ ينبثق كفردية وبأن كل ما علينا البدء به هو تكملةٌ مضطربةٌ تكمن قوّتها الوحيدة في عدم وجود إسنادٍ قادرٍ على إخضاعها للمعرفة.

وبذا يصبح السؤال: أيّ حالةٍ ماديةٍ، أي أثرٍ غير قابلٍ للتصنيف، للحضور، يقدّم الأساس للإجراء الإخضاعيّ الذي يكون الكونيّ هو سمته الأساسية؟

الأطروحة 4: يقدّم الكونيّ نفسه بدايةً كقرارٍ حول أمرٍ لا يمكن تقريره

تحتاج هذه النقطة لتفسيرٍ دقيق.

أُطلق تسمية «موسوعة» على النظام العام للمعرفة الإسنادية داخل حالة ما: أي، ما يعرفه الجميع عن السياسة، الاختلاف الجنسيّ، الثقافة، الفن، التكنولوجيا، إلخ. ثمة أشياءٌ، عباراتٌ، وأشكالٌ محددةٌ أو شذراتٌ استطراديةٌ لا يمكن تقرير مكافِئها من خلال الموسوعة. إذ إن قيمها غامضة، عائمة، مجهولة: توجد في هوامش الموسوعة. وهي تشمل كل الأشياء التي تبقى حالتها غامضة التكوين؛ كل شيءٍ يستدعي «ربما، ربما لا»؛ كل شيءٍ يمكن أن تكون حالته في حالة صراعٍ لانهائيّ مع قاعدة اللاقرار، التي تكون موسوعيةً بحد ذاتها؛ كل شيءٍ تدفعنا فيه المعرفة إلى عدم اتخاذ قرار بشأنه. فاليوم، على سبيل المثال، تدفعنا المعرفة إلى عدم اتخاذ قرارٍ بشأن الله: إذ من المقبول تمامًا الحفاظ على وضعٍ نقول فيه، ربما يوجد «شيء» وربما لا. نحن نعيش في مجتمعٍ لا يمكن فيه نَسْب قيمةٍ واضحةٍ لوجود الله؛ إذ تشير الدلالات إلى روحانيةٍ غامضة. وبذات الطريقة، تدفعنا المعرفة إلى عدم اتخاذ قرارٍ بشأن الوجود المحتمل لـ«سياسةٍ أخرى»: يجري الحديث بشأنها، ولكن من دون أن تتمخّض عن

شيء. مثالٌ آخر: هل يعتبر العمال الذين لا يمتلكون أوراقًا رسمية ولكنهم يعملون هنا، في فرنسا، جزءًا من هذا البلد؟ هل ينتمون إلى هنا؟ «ربما، بما أنهم يعلمون ويعيشون هنا». أو: «لا، لأنهم لا يمتلكون الأوراق الضرورية التي تُظهر بأنهم فرنسيون، أو يعيشون هنا بشكلٍ شرعيّ». إن تعبير «مهاجر غير شرعيّ»[Clandestin][1] يشير إلى غموض القيمة، أو لاقيمة القيمة: فهو يشير إلى الناس الذين يعيشون هنا، ولكن لا ينتمون حقيقةً إلى هنا، وبالتالي فهم أناسٌ يمكن طردهم خارج البلاد، أناسٌ يمكن تعريضهم إلى لاقيمة القيمة لوجودهم هنا كعمال.

بشكلٍ أساسيّ، الحدث هو ما يحدّد حيّز تعذّر التمييز الموسوعيّ. وبشكلٍ أدق، ثمة وظيفةٌ تضمينيةٌ من النمط: (3) E ⟶ d، الذي يعني: كلّ حالة تذويت[2] حقيقيةٍ تنتج عن حدثٍ ما، وتتلاشى في ظهورها، تعني ضمنيًا بأن (3)، التي لا يمكن تقريرها ضمن الوضع، قد تمّ تقريرها. وهذا ما كانت عليه الحالة، مثلاً، حينما قام العمال المهاجرون غير الشرعيين باحتلال كنيسة سان برنار في باريس: إذ

(1) بالفرنسية في الأصل. وتشير هذه المفردة (المشتقة من الأصل اللاتينيّ clandestinus/ سريّ، مخفيّ/) في معناها الحاليّ في اللغة الفرنسية تشير إلى أيّ شخص ذي وضع غير قانونيّ؛ سواء كان مهاجرًا، أو ناشطًا سياسيًا في نظام استبداديّ، أو إرهابيًا، أو مناضلاً من أجل الاستقلال. فيما يتسع معنى المقابل الإنكليزيّ لها clandestine ليشمل فعل إخفاء المعلومات عن شريحة أو مجموعة من الناس، أو إلى عملية مخابراتية أو عسكرية سرية.

(2) تذويت subjectivation(وتُكتب أيضًا subjectification): مصطلحٌ يدلّ على مفهوم فلسفيّ قام بسكه ميشيل فوكو، وتوسّع فيه جيل دولوز. ويعني عملية بناء الذات الفردية؛ حيث يقول فوكو إن عملية التذويت هي التجلي الأنطولوجيّ الذي يسبق (ويمهّد لـ) ظهور الذات كمصطلح وكينونة.

جاهروا في العلن بالوجود والقيمة عما كان بلا قيمة، وبالتالي قرروا بأن من هم هنا ينتمون إلى هنا، فارضين على الناس أن يتخلوا عن تعبير «مهاجر غير شرعيّ» [Clandestin].

سأسمّي (3) العبارة الحدَثية. وبفضل القاعدة المنطقية للـ فَصْل، نجد بأن إبطال الحدث، الذي يتكوّن وجوده الكليّ في التلاشي، يخلّف وراءه العبارة الحدَثية (3)، المتضمَّنة من قِبل الحدث، كشيء يكون:

- حقيقةٌ للوضع (إذ إنه حدث بالفعل)؛
- ولكنَّه شيء تشتمل قيمته على تغيّرٍ راديكالي، لأنه كان غير قابلٍ للتقرير وتمّ تقريره. إنه شيءٌ لم يكن يمتلك قيمةً ولكنه يمتلكها الآن.

بالنتيجة، سأقول إن التجسّد الافتتاحيّ لأيّ فرديةٍ كونيةٍ هي العبارة الحدَثية. فهي تثبّت الحاضر لفكر الذات الذي ينتج الكونيّ منه. وهذه هي الحالة في أي صراعٍ عشقيّ، يثبت حاضره الذاتيّ في صيغةٍ أو أخرى بعبارة «أنا أحبك»، حتى حين يتم محو ظرف الصراع. وبالتالي، يتم تقرير الأطروحة الجامعة الفاصلة غير القابلة للتقرير، ويتم ربط افتتاحية ذاتها مع عواقب العبارة الحدَثية.

لاحظوا بأن كلّ عبارةٍ حدَثيةٍ تمتلك بنيةً إظهارية، بصرف النظر عما إذا كانت العبارة تأخذ صيغة أطروحةٍ، أو عملٍ، أو شكل مُسلَّمة.

إن العبارة الحدَثية متضمَّنةٌ من قِبل ظهور-تلاشي الحدث وتُظهر بأن اللامقرَّر قد تم تقريره أو أن ذاك الذي كان بلا قيمة أصبح له قيمة الآن. وتظهر الذات المتشكّلة في أعقاب هذا الإظهار، مما يفتح فضاءً محتملاً للكونيّ.

وبذلك، كلّ ما يحتاجه الأمر لإظهار الكونيّ، هو أن تُرْسَمَ كلّ عواقب العبارة الحدَثية، ضمن الوضع.

الأطروحة 5: للكونيّ صيغةٌ تضمينية

ثمة اعتراضٌ سائدٌ على فكرة الكونيّ، وهو أن كلّ شيءٍ موجودٌ أو أعيد تقديمه يرتبط بشروطٍ وتأويلاتٍ محددة محكومةٍ بقوى أو مصالح متباينة. وبذلك، على سبيل المثال، يؤكد البعض بأن من المستحيل الوصول إلى فهمٍ كونيّ للاختلاف بسبب البَوْن الشاسع بين الوسائل التي يتم فهم الاختلاف من خلالها. وهذا يعتمد على ما إذا كان المرء يحتل موضع «الرجل» أو موضع «المرأة». ومع ذلك، يصر البعض على عدم وجود سمةٍ مشتركةٍ تتضمن ما تدعوه جماعاتٌ ثقافيةٌ متنوعةٌ بـ«النشاط الفنيّ»؛ أو حتى عدم إمكان وجود فرضيةٍ رياضيةٍ كونيةٍ بشكلٍ فعليّ، باعتبار أن صحّتها معتمدةٌ كليًا على المسلّمات التي تدعمها.

وما تغفله هذه النظرة التأويلية هو أن كلّ فرديةٍ كونيةٍ يتم تقديمها كشبكةٍ من النتائج التي تستلزم قرارًا نهائيًا. وما هو كونيّ يأخذ دومًا صيغة $\pi \rightarrow 3$، بحيث تكون (3) هي العبارة الحدَثية و(π) هي النتيجة، أو الالتزام. من البديهيّ بأنه في حال رفض أحدٍ ما للقرار المتعلق بـ (3)، أو الإصرار، بطريقةٍ رجعية، على اختزال (3) إلى حالتها غير القابلة للتقرير، أو التأكيد أن ما تم أخذه بنزعة يجب أن يبقى بلا قيمة، إذًا لن تقوم الصيغة التضمينية بدفعهم إلى قبول صحة النتيجة (π).

ومع ذلك، فإن عليهم الإقرار بكونيّة صيغة التضمين. بمعنى آخر،

إن عليهم الإقرار بأنه في حال تم تذويت الحدث على أساس عبارته، فإن كل العواقب التي سيتم ابتكارها كنتائج ستكون ضرورية.

وفي هذه الحالة، فإن دفاع أفلاطون في محاورة مينو يبقى غير قابلٍ للتفنيد. فحين لا يعلم العبد شيئًا عن الأساس الحدَثيّ للهندسة، سيبقى عاجزًا عن إثبات صحة بناء مربّع السطح الذي يضاعف مربعًا ما. ولكن لو زوّده أحدٌ بالمعلومات اللازمة ووافق على تذويتها، فسيقوم بتذويت البناء المقصود كذلك. وبذا، فإن التضمين الذي يرسم هذا البناء في الحاضر المفتَتح من قِبل الصعود الإغريقيّ للهندسة صحيحٌ عالميًا.

قد يقول أحدهم: «أنت تسهّل الأمور على نفسك من خلال الاستشهاد بسلطة الاستنتاج الرياضيّ.» ولكنهم مخطئون. فكلّ إجراء معولمٌ هو تضمينيّ. إذ هو يوضّح العواقب التي تتبع العبارة الحدَثية التي تشير إلى الحدث المتلاشي. ولو كان بروتوكول التذويت مبتدئًا تحت حماية هذه العبارة، فسيصبح قادرًا على ابتكار وتأسيس مجموعةٍ من العواقب المحدَّدة الكونية.

إن الإنكار الرجعيّ بأن الحدث قد وقع، كما تم التعبير عنه في القول «لم يحدث شيءٌ في ما عدا المكان»، هو الوسيلة الوحيدة، على الغالب، لتقويض الفردية الكونية. فهو يرفض تحديد عواقبه ويلغي كلّ حاضرٍ ملائمٍ للإجراء الحدَثيّ.

ومع ذلك، حتى هذا الرفض لا يمكن أن يلغي عالمية التضمين. خذوا الثورة الفرنسية: ابتداءً من عام 1792 وما بعد، لو شكّلت الثورة حدثًا راديكاليًا، كما يُشار إليه من قِبل التصريح الجوهريّ الذي ينص

على أن الثورة الآن تصنيفٌ سياسـيّ، إذًا فمن الصحيح بأن المواطن لا يمكـن بنـاؤه إلا بالتوافق مع ديالكتيـك الفضيلة والإرهاب. ومثل هـذا التضمين غير قابـلٍ للنفي، وقابلٌ للانتشـار عالميًا، في آن - في كتابات سان-جوسـت على سبيل المثال. ولكن، وبشكلٍ واضح، لو فكّر المرء بأنه لم تكن هناك ثورة، إذًا فالفضيـلة، كنزعةٍ ذاتيةٍ، لا توجد أيضًـا، وكل مـا يتبقّى هو الإرهـاب كتفجّرٍ من الجنون يسـتلزم إدانةً أخلاقيـة. ولكـن، حتى لو اختفت السياسـة، سـتبقى كونية التضمين التي فعّلتها.

ليـس ثمـة حاجـةٌ لاسـتدعاء صـراع تأويـلاتٍ هنـا. هـذا محور أطروحتي السادسة:

الأطروحة 6: الكونيّ احاديُّ المعنى

بقدر ما يحدث التذويت عبر عواقب الحدث، ثمة منطقٌ أحاديّ المعنى يلائم الالتزام الذي يشكّل الفردية الكونية.

هنـا، يجـب أن نعـود إلـى العبـارة الحدَثيـة. فلنتذكـر أن العبارة تـدور ضمن وضـعٍ ما كشـيءٍ لا يمكن تقريـره. ثمة اتفـاقٌ على كلٍّ مـن وجودها وعـدم قابليتها للتقرير. من وجهة نظـرٍ أنطولوجية، إنها واحـدةٌ مـن التعدديات التي يتشـكّل الوضـع منها. ومـن وجهة نظرٍ منطقيـة، فإن قيمتها واقعةٌ في الوسـط أو غير مقـرَّرة. وما يحدث من خلال الحدث لا شيء يربطه بالوجود المهدَّد في الحدث، ولا بمعنى العبـارة الحدَثية. فهو يختـصّ حصريًا بحقيقة أنه حيـنما كانت العبارة الحدثية، فيما سبق، غير قابلةٍ للتقرير، فبالتالي سوف يتم تقريرها، أو ستقرَّر كحقيقة. وحينما كانت العبارة الحدَثية خاليةً من المعنى، فهي

نمتلك الآن قيمةً استثنائية. هذا ما حدث مع العمال المهاجرين غير الشرعيين الذين أعلنوا عن وجودهم في كنيسة سان برنار.

بمعنى آخر، ما يؤثّر في العبارة، بقدر ما تكون مقيَّدةً بطريقةٍ تضمينية بالتلاشي الحدَثيّ، هو ترتيب الفعل، وليس الوجود أو المعنى. بالتحديد، إن سجل الفعل هو أحاديّ المعنى. لقد حدث أن تم تقرير العبارة، ويبقى هذا القرار مطروحًا من كل التأويلات. هو يرتبط بالـ نعم أو الـ لا، وليس بالتعدد الملتبس للمعاني.

ما نتحدث عنه هنا هو فعلٌ منطقيّ، أو حتى، كما يمكن للمرء القول باقتباس رامبو، «ثورةٌ منطقية». فالحدث يقرر لصالح الحقيقة أو القيمة المتفوّقة التي قام المنطق السابق بتكييفها ضمن حقل اللا مقرَّر أو اللاقيمة. وبهدف تحقيق هذا الأمر، يجب على الفعل أحاديّ المعنى الذي يعدّل قيمة أحد مكوّنات الحدث أن يبدأ تدريجيًا بتحويل منطق الوضع برمته. وبرغم أن حالة تعددية الوضع تبقى من دون تغير، فإن منطق ظهورها - النظام الذي يقيّم ويربط كل التعدديات المتمية للوضع - يمكن أن يخضع لتحويلٍ عميق. إن المسار المنحني لهذا التحوّل هو الذي يرسم الخط المائل المعولم للموسوعة.

وتشير أطروحة التباس الكونيّ إلى الفردية الكونية الكامنة خلف تلك العموميات التي يستمر قانونها في التأرجح فوق الخصوصيات. وهي تخفق في التقاط الفعل المنطقيّ الذي يفتتح، عالميًا وبمعنًى أحاديّ، تحويلاً في البنية الكليّة للظهور.

ويمكن تعريف كل فردية كونيّة على النحو الآتي: إنه الفعل الذي

يتقيّد به فكرُ ذاتٍ بطريقةٍ تمكّنه من جعل ذلك الفعل قادرًا على البدء بإجراءٍ سيؤثر على التعديل الراديكالي لمنطق الوضع، وبالتالي لما سيظهر بقدر ما يظهر.

ومن الواضح استحالة تحقّق هذا التعديل بشكلٍ تام. إذ إن الفعل الابتدائيّ أحاديّ المعنى، الذي يُحوَّل إلى الوضع المحليّ دومًا، يُطلق قيمة، أي، ابتكارًا للعواقب، سيُثبت لانهائيته كالوضع بحد ذاته. ومن هنا جاءت الأطروحة 7.

الأطروحة 7: كل فرديةٍ كونيةٍ تبقى غير قابلة للإتمام أو مفتوحةً

إن التعقيب الوحيد الذي تثيره هذه الأطروحة يتعلّق بالطريقة التي تتقيَّد فيها الذات، والتجسّد المحليّ للفرديةالكونية، باللانهائيّ، القانون الأنطولوجيّ للتعدد. وفي هذه الحالة المحددة، من الممكن إظهار بأن ثمة اشتراكًا جوهريًا بين فلسفات المحدودية من جهة، والنسبية، أو إلغاء الكونيّ والتشكيك بفكرة الحقيقة من جهةٍ أخرى. اسمحوا لي أن أضعها ضمن قولٍ بسيط: العنف المستتر، الغرور الوقح الكامن في الإدراك السائد حاليًا لحقوق الإنسان في المحدودية، ونهايةً - كما تشير الثيمة الملحّة للقتل الرحيم الديمقراطيّ - حقوق الموت. وبعكس ذلك، فإن الإدراك النهائيّ للفرديات الكونية، كما لاحظ جان-فرانسوا ليوتار في الخلاف، يتطلب أن يتم التفكير بحقوق الإنسان كحقوقٍ للانهائيّ. ويمكن للمرء القول أيضًا: حقوق الإثبات اللانهائيّ. وأود القول بطريقةٍ أكثر تحديدًا: حقوق الشامل.

الأطروحة 8: الكونية ليست سوى الإنشاء الدقيق لتعددٍ شاملٍ لانهائيّ

ما الذي أعنيه بالتعددية الشاملة؟ ببساطة، مجموعةٌ جزئيةٌ من الوضع لا تتحدد بأيٍّ من إسنادات المعرفة الموسوعية؛ وهذا يعني أنه متعدِّد، كي تنتمي إليه، يجب أن تكون أحد عناصره، دون إمكانية أن يكون ذلك نتيجةً لامتلاك هوية، أو امتلاك أي ملكيةٍ محددة. ولو كان الكونيّ للجميع، فهذا يعني بالتحديد أن تكون مرسومًا بداخله، والمسألة ليست مسألة امتلاك أي عزمٍ خاص. هذا هو ما عليه الوضع في التجمعات السياسية، التي تنبع كونيّتها من تجاهلها للاجتماعيّ، القوميّ، الجنسيّ أو النسب؛ وفي ثنائيّ العشق، الذي يكون كونيًا لأنه ينتج حقيقةً تامةً عن الاختلاف بين المواضع المجَنْسَنة؛ وفي النظرية العلمية، التي تكون كونيّةً إلى درجة أنها تُزيل أي أثرٍ عن أصلها في تفسيرها؛ أو في التشكيلات الفنية، التي تكون ذواتها أعمالاً، وبحيث تكون خصوصية المؤلف، كما لاحظ مالارميه، ملغيّةً كما هي عليه الحال في التشكيلات الافتتاحية التمثيلية، مثل الإلياذة والأوديسا، حيث يكون الاسم الملائم الذي يتضمّنهما - هومر- غير دالٍ على شيءٍ سوى خواء أيِّ ذات وكلّ ذات.

وبذا، فالكونيّ يبرز بحسب فرصة تكملةٍ جُزافية. ويخلف وراءه عبارةً مستقلةً بسيطةً كأثرٍ على تلاشي الحدث الذي أوجدها. ويبدأ إجراءاته في الفعل أحاديّ المعنى الذي يمكن من خلاله لقيمة ما كان خاليًا من أية قيمةٍ أن يتم تقريرها. ويرتبط بهذا الفعل كفكرٍ ذاتٍ سيبتكر عواقب له. وهو يُنشئ بأمانةٍ تعدديةً شاملةً لانهائية، ستكون،

منذ انطلاقتها، ما صرّح به ثوسيديدس في تأريخه المكتوب عن الحرب البيلوبينيسية - على عكس الخصوصية التاريخية للأخير: ktima es aie،[1] «مُلْكيةً إلى الأبد».

ها نحن ذا. ولو قمتم بجمع الأطروحات الثماني عن الكونيّ، وتعريف الوضع القائم على المفارقة، ستكون لديكم الوسيلة التي ستجيبون من خلالها على مسألة التزام الفلاسفة في الحاضر.

---

(1) باليونانية في الأصل.

سلافوي جيجك

الفلسفة ليست حوارًا

بالكاد، سيكون هناك حوارٌ بيننا لأننا متفقان إلى درجةٍ كبيرة. ومع ذلك، هل يمكن أن يكون هذا - فيما لو أردت البدء بمسألةٍ مستفِزَّة - إشارةً إلى الفلسفة الحقيقية؟ أوافق باديو في رأيه حينما أكد، مع أفلاطون، بأن الفلسفة بديهيّة، واستفسر عن الوسيلة التي تُعرَّف بها الفلسفة الحقيقية. أنتَ تجلس في مقهى ويتحداك أحدهم: «هيا، لنناقش هذا بالتفصيل!». سيقول الفيلسوف مباشرةً: «أنا آسف، يتوجب عليَّ الخروج»، ويتأكد من ابتعاده بأسرع وقتٍ ممكن.

دومًا اعتبرتُ محاورات أفلاطون الأخيرة هي محاوراته الفلسفية بكل ما تحمله الكلمة من معنى. إذ يتحدث فيها من دون أية مقاطعةٍ تقريبًا؛ فيما اعتراضات الآخرين - في الصوفيّ - على سبيل المثال، تكاد لا تملأ نصف صفحة. هم يقولون، مثلاً: «أنت محقٌّ تمامًا»، «واضحٌ كليًا»، «الأمر كما تقول». ولم لا يكون الأمر كذلك؟ الفلسفة ليست حوارًا. أعطوني مثالاً واحدًا عن حوارٍ فلسفيٍّ ناجحٍ لم يكن مجرد سوء تفاهمٍ شديد. الأمر صحيحٌ كذلك في الحالات الأكثر شهرةً: أرسطو لم يفهم أفلاطون بشكلٍ صحيح؛ هيغل - الذي لعله

كان سعيدًا حقيقةً - لم يفهم كانْط بالطبع. وهايدغر أساسًا لم يفهم أحدًا على الإطلاق. إذًا، لا حوار. ولكن، لنتابع.

سأقارب المشكلة بالطريقة المعتادة. بالفعل: فاليوم، نحن الفلاسفة عرضةٌ للمخاطبة، السؤال، والتحدي؛ إن من المتوقع تدخُّلنا، وانخراطنا في الحيّز الأوروبيّ العام، وما إلى ذلك. كيف يمكننا الوصول الى مستوى هذه المتطلبات؟ ليس بطريقةٍ مختلفةٍ، كما أعتقد - وبالطبع، ليس بالطريقة ذاتها تمامًا - عما يفعله المحلل النفسيّ بشأن مريض: إذ إن المريض، أيضًا، يتطلب ويطمح لشيءٍ ما. ونادرًا ما يتعب/ تتعب من هذه المتطلبات. إنها متطلباتٌ زائفة؛ إذ هم يُلمحون إلى مشكلةٍ حقيقيةٍ يقومون بإخفائها في الوقت ذاته. لنعد إلى موضوع عدم التناغم الذي ذكره آلان باديو. في هذه المقالة المذهلة بخصوص 11 أيلول/ سبتمبر، يقوم [باديو] بتناول المفهوم الدولوزيّ لـ«الأطروحة الجامعة الفارقة». لو قام أحدٌ ما بسؤالنا، نحن الفلاسفة، عن شيءٍ ما، بالعموم شيء يتعلّق بالانخراط أكثر من مجرّد إبداء رأيٍ عام، باتجاهٍ ما، بخصوص وضعٍ إشكاليّ. على سبيل المثال، نحن اليوم في حربٍ ضد الإرهاب، وهذا يدفعنا لمواجهة مشكلاتٍ مروِّعة: هل ينبغي علينا مقايضة حريتنا لحساب الأمان من الإرهاب؟ هل يتوجب علينا أن نتّصف بانفتاحٍ ليبراليٍّ رداً على التطرّفات - حتى لو كان ذلك يعني بتر جذورنا وفقدان هويتنا - أم أن علينا ترسيخ هويتنا بشكلٍ أقوى؟ إن الإشارة إلى أن البدائل التي نواجهها تشكّل أطروحةً جامعةً فارقة، أي أنها بدائل زائفة. يجب أن تكون الإشارة الأولى للفيلسوف هنا: يجب عليه

تغيير المفاهيم الجوهرية للجدال - والتي تمثّل، برأيي، المعاكس تمامًا لما سمّاه باديو «خيارًا راديكاليًا». وفي حالتنا، تحديدًا، هي تعني بأن «الليبرالية»، «الحرب ضد الإرهاب»، وما يسمّى بـ«الإرهاب الأصوليّ» جميعها أطروحاتٌ جامعةٌ فارقة؛ إنها ليست الخيار الراديكالي. يجب علينا تغيير المفاهيم الجوهرية للجدال.

سأعطي مثالاً آخر: صيف العام 2003، قام الفيلسوفان الأوروبيان العظيمان ديريدا وهابرماس، جنبًا إلى جنب مع آخرين، من بينهم كان هناك بعض الأميركيين كذلك، بالتدخل باحترامٍ في الحيّز العام ودعوا من أجل أوروبا جديدة. ألا يشكّل هذا مجلداتٍ كاملة عن مواقفهم الفلسفية؟ هذه هي الحالة دومًا: يؤدي الاتفاق السياسيّ بين الفلاسفة إلى خيانة شيءٍ يخص فلسفتهم. لنأخذ ريتشارد رورتي، الذي لا أتفق معه فلسفيًا على الإطلاق، ولكن أحترمه كليبراليٍّ ذكيّ لا يخشى الإشارة إلى الأمور الواضحة - وهو واجبٌ يتشرّف دومًا الليبراليون المميزون والمهمون بحمله. هو يخبرنا عما يحدث حينما ينخرط أناسٌ مثله، ومثل ديريدا، وهابرماس، و(من الحقل المعرفيّ) دانييل دينيت في جدالٍ فلسفيّ. وتكشف نظرةٌ سريعةٌ إلى مواقفهم السياسية عن صورةٍ أخرى: بصرف النظر عن مواقعهم الفلسفية، هم جميعًا أقرب إلى يسار الوسط الديمقراطيّ. مع قضية الديمقراطية، وربما شيء أكثر من ذلك، تبدو خاتمة رورتي البراغماتية النموذجية. هذا يُظهر بأن الفلسفة لا علاقة لها بالأمر. هل الأمر على هذه الشاكلة حقًا؟ لنأخذ الاتفاق السياسيّ بين هابرماس وديريدا كحالةٍ نموذجية: ألا يمكن أن يكون الأمر إشارةً إلى حقيقة أن مواقفهم الفلسفية هي

أيضًا ليست متناغمة؟ وبأن معارضتهم، كذلك، مجرد أطروحةٍ جامعةٍ فارقة؟

لو نظرتم إلى بنية فكرهم بتمعّن، فسيتأكد هذا الافتراض: بشكلٍ أساسيّ، كلاهما مهتمٌّ، بالطريقة ذاتها، بمشكلة التواصل، أو، لو شئنا الدقة، بتواصلٍ ينفتح على الآخر، يميّزه ويترك آخَريّته له، بدلاً من تحطيمها. ونحن نتعامل هنا، كما أرى، مع نسختَيْن تكمّلان بعضهما، حتى لو كان هابرماس يدعو إلى تواصلٍ غير متضررٍ مع الآخر، فيما يؤكد ديريدا على العكس تمامًا: ينبغي علينا فتح ذواتنا على الآخَرية الراديكالية. وقد كانت الخدمة الجليلة التي قام بها باديو، ضد هذين الموضعين المكمّلين لبعضهما البعض، كما أرى، هي تغيير الحقل برمته عن طريق أخلاقياته. فالآخَرية ليست المشكلة، بل المشكلة هي التشابه. وبالنسبة لي، ينبغي أن تكون هذه هي الإشارة الأولى للفيلسوف، حين تُثقل عليه المتطلبات. أن تغيّر مفاهيم الجدال بحد ذاته - الآن، مثلاً، يبدو الواقع الافتراضيّ موضوعًا دارجًا؛ نحن نعيش في كونٍ افتراضيّ: هل نفقد التواصل مع الواقع الأصيل؟ هل قمنا بتغريب أنفسنا بشكلٍ كليّ؟ هنا نلتقي مجددًا بالأطروحة الجامعة الفارقة: يمكننا التفكير بما بعد حداثيين كان بمقدور ذاتيّتهم المتنقّلة الرائعة الانتقال من واقعٍ زائفٍ إلى آخر؛ أو محافظين ومحافظين-يساريين نوستالجيّين سيكون الأمر بالنسبة لهم عارًا، إذ يقولون إن علينا، حقيقةً، العودة إلى التجربة الأصيلة. يجب أن نفعل شيئًا مختلفًا: تحديدًا، رفض مفاهيم الجدال، والقول، لا الواقع الافتراضيّ ليس هو المشكلة، بل إن المشكلة هي واقعُ الافتراضيّ. كيف يمكن فعل ذلك؟

وأعني: الواقع الافتراضيّ - باديو كتب هذا في مكانٍ ما - فكرةٌ مبتذلةٌ نسبيًا. إذ هي لا تمنحنا شيئًا للتفكير. الواقع الافتراضيّ الذي يعني: «انظر كيف يمكننا، من خلال ألعابنا التكنولوجية، خلق مظهرٍ سنصدّق في النهاية بأنه الواقع». وبرأيي، فإن واقعَ الافتراضيّ هو الأمر الذي يثير التفكير. فالافتراضيّ هو أيّ شيءٍ محدَّدٍ، ولكن ليس كاملاً؛ إنه، لو شئتم، الأثر الفعليّ للواقع. وهنا تكمن المشكلة الحقيقية.

لننتقل إلى المشكلة الثانية التي تثير الصحافة: مذهب المتعة. ما الذي ينبغي فعله حينما تنهار القيم القديمة ويفقد البشر إيمانهم؟ هل يشجّعون المتعة ويكرّسون حياتهم للسعي وراء اللذائذ فحسب؟ مرةً أخرى، انقسم الحقل إلى معسكرين: كان كلُّ موقفٍ أخلاقيٍّ صارمٍ يتضمن فعلَ عنف - وتعرُض جوديث بتلر هذا الموقف مابعد الحداثيّ النموذجيّ في كتابها الأخير، المتوفر بالألمانية فقط حتى الآن، **نقد العنف الأخلاقيّ**[1] - وبذا ينبغي أن نكون مرنين وما إلى ذلك، الأمر الذي يتعارض مع فكرة الذاتية المتنقّلة مجددًا؛ القيم

(1) لا بد من الإشارة إلى أن كلام جيجك كان عام 2004 (عند عقد الحوار)، ولكن هذا الكتاب (الذي يضم محاضرات سبينوزا التي ألقتها بتلر في جامعة أمستردام بهولندا عام 2002) صدر بأكثر من طبعة مختلفة بلغات متعددة؛ حيث صدرت النسخة الألمانية المقصودة من هذا الكتاب بعنوان **نقد العنف الأخلاقيّ** عام 2003، وكانت قد سبقتها طبعة مختصرة صدرت في هولندا باللغة الإنكليزية بعنوان **إعطاء توصيف عن الذات: نقد العنف الأخلاقيّ** عام 2003 أيضًا. وأخيرًا صدرت نسخة كاملة من هذا الكتاب باللغة الإنكليزية بعنوان **إعطاء توصيف عن الذات** عام 2005.

لمزيد من التفصيل، راجع «اعترافٌ بالفصل» في:

Butler Judith. Giving an Account of Oneself. New York: Fordham University Press 2005.

والارتباطات الصارمة هي ما تحتاجه البلاد - هذه هي الإجابة من الطرف الآخر. وبالطبع، فإن علينا، مرةً أخرى، مواجهة المشكلة بشكلٍ مباشر وإخضاع مفاهيم الجدال للمساءلة، بنوعٍ من التغريب البريختيّ، بحيث يصبح الشيء بحدّ ذاته غريبًا عنا: «ولكن انتظر قليلاً. ما الذي نتحدث عنه هنا؟». عن مذهب المتعة في مجتمع استهلاكيٍّ سمته الأساسية هي التحريم الراديكالي: تمتّعْ مباشرةً. إن الأمر دومًا: «بالطبع يجب أن تتمتّع، ولكن كي يكون بمقدورك التمتّع حقًا، عليك أولاً أن تمارس الهرولة، تخضع لحميةٍ وألا تتحرش بأحدٍ جنسيًا». وفي النهاية ستحصل على انضباطٍ جسديٍّ تام. ولكن لنعد إلى الإيمان، إلى الكليشيه الذي يقول إننا اليوم فاقدون للإيمان. هذا الأمر ليس سوى جدالٍ زائف: فاليوم نحن نؤمن أكثر من أيّ وقتٍ مضى - وهذه هي المشكلة، كما بيّن ذلك روبرت بْفولر (Robert Pfaller). وبذلك، لم تعد مفاهيم الجدال كما كانت عليه. ولسوء الحظ، مع ذلك، لم تكن الغالبية العظمى من الفلاسفة على مستوى التحديات في هذه الدرجة العالية، وبذا قاموا بتحميلنا عبء إجاباتٍ خاطئة.

وبالطبع، فإن الأسوأ بينها هي الإجابات المندرجة تحت أسلوب أهوال حركة **العصر الجديد**[1]، التي لا تستحقّ شرف أن تسمّى

---

(1) العصر الجديد New Age: حركةٌ بدأت منذ أواسط القرن العشرين، تقوم مبادئها على أن ثمة تفاعلاً أكيدًا بين العقل والجسد والروح. وقد انطلقت الحركة بادئ الأمر عبر دمج الروحانيّتيْن الشرقية والغربية مع مزيج غريب من علم النفس والباراسيكولوجيا، وما يسمى بـ«مناهج الاعتماد على الذات»، ثم توسّعت لتشمل بعض تعاليم البوذية، والهندوسية، والصوفية، والثقافة الصينية الشعبية، إضافةً إلى الأديان التوحيدية. ولقد لاقت هذه الحركة رواجًا عظيمًا في الغرب والشرق على

فلسفةً. ويمكننا جميعًا التفكير ببعض الأمثلة المثيرة للاهتمام في هذا السياق. حاولوا المقارنة - فيما لو كنتم في سنٍّ كبيرةٍ نسبيًا، مثلي أنا وبعض عاثري الحظ هنا - بين مكتبةٍ نموذجيةٍ للإنسانيات والعلوم الاجتماعية اليوم بإحدى مثيلاتها قبل خمسةٍ وعشرين عامًا. اليوم، لسوء الحظ، ثمة حديثٌ مضاعفٌ ثلاث مرات عن الحكمة، التنوير، والعصر الجديد - وتناسبٌ عكسيٌّ أقل بذات النسبة عن الفلسفة. هذا كثيرٌ جدًا على الإجابة الزائفة الأولى، التي كانت مبالغًا بها أساسًا. وثمة إجابتان زائفتان أخريان تبدو لي أكثر إشكاليةً. ما هي؟ أود الإشارة هنا مرةً أخرى لـ باديو، الذي يشدّد على عدم وجوب خلط الفلسفة بالسياسة. فهو يقول في نصه عن نهاية الشيوعية بأن المشكلة المتعلقة بالتوتاليتارية هي عدم امتلاكنا، إلى اليوم، نظريةً اجتماعيةً-سياسيةً يمكننا من خلالها تحليل هذه الظواهر البائسة، بالطبع، مثل النازية والستالينية في تنظيراتهما المفهومية كمشاريع سياسية. إن إعطاء إجابةٍ فلسفيةٍ عجولةٍ، تُظهر نفسها كتفسيرٍ عميقٍ، هو في الحقيقة مجرد بديلٍ يمكّننا من التمعّن بالتفكير، سيكون أسوأ ما يمكن أن يقوم به فيلسوفٌ هنا - ولسوء الحظ، فهو عادةً ما يفعل هذا. ربما ستُفاجأون هنا، ولكن تقديري العالي لـ أدورنو لا يمنعني من القول بأن مشكلة كتاب ديالكتيك التنوير تكمن هنا. فبدلاً من التحليل الملموس، نحن أمام ارتباكٍ فلسفيّ (بالمعنى السلبيّ لمفردة فلسفة)، نوع من دارةٍ قصيرةٍ سياسيةٍ-أنطولوجية[1] إن

حدٍّ سواء، حيث أصبحت أعمال أيرز كتّاب ومنظّري هذه الحركة من بين الكتب الأكثر رواجًا على مستوى العالم مع نهاية القرن العشرين وبداية القرن الحادي والعشرين.

(1) short circuit (دارة قصيرة أو تجنب العقبات) هو أحد المصطلحات الأساسية

من المفترض بالتصنيف الترانسندنتاليّ الزائف لـ «مشروع التنوير» أن يفسّر الظواهر التوتاليتارية بشكلٍ مباشر. وثمة نسخةٌ جديدةٌ من هذه الإشارة الفلسفية الزائفة والكاذبة، التي تقوم فلسفتها بـ منعنا من التفكير، هي الدارة القصيرة مابعد الحداثيّة للتوتاليتارية السياسية مع المفهوم الفلسفيّ للمجموع الكليّ: وهنا يقوم المرء باستدعاء الكشف الأنطولوجيّ كتفسيرٍ مباشر، تجاوزيٍّ تقريبًا، للظواهر السياسية الملموسة. وتعرض الفلسفة مابعد الحداثية مظهر الفكر، بهدف تقويض أي حدثٍ أمام الواقع - بحسب المفهوم الباديويّ للجديد الممزِّق. وهذا أيضًا ما كان يجري خلال السنوات العشر أو الخمس عشرة الأخيرة بما يخص الهولوكوست وأشكالٍ أخرى من الشرور الراديكالية المروِّعة: تحريم أن نقوم بتحليل هذه الظواهر - إذ من المسموح لنا مراقبتها فحسب، وأيُّ تفسيرٍ لها سيكون بمثابة خيانةٍ للضحايا.

إن أساس هذه الفكرة، كما أرى، هو الفكرة القائلة بأن علينا التعايش مع عالمنا غير التام، لأن أيّ بديلٍ راديكالي سيقودنا، عاجلاً

عند جيجك. إذ يشير من خلاله، بشكل أساسيّ، إلى مقاربة حقلٍ معرفيٍّ بأكمله من خلال حقل معرفيٍّ ثانويّ لدراسة ما قد يخفى من تفاصيل عندّ النظر إلى الصورة الكاملة، حيث يقول إن ماركس، مثلاً، استخدم هذه الطريقة في مقاربته للفلسفة والدين، إذ «مارس دارةً قصيرةً (لتجنب عقبات) التأمل الفلسفيّ من خلال عدسة الاقتصاد السياسيّ، أو بمعنى آخر، التأمل الاقتصادي». وقد أشرف جيجك على تحرير (والمشاركة في تأليف) سلسلة كتب تحت عنوان أساسيّ هو Short Cir-cuits أصدرها معهد ماساتشوستس للتكنولوجيا؛ وكان الهدف الأساسي من هذه السلسلة هو مقاربة حقولٍ معرفية عديدة عبر أداة واحدة هي منهج التحليل النفسيّ عند جاك لاكان، بهدف تقديم قراءة جديدة لتلك الحقول.

أم آجلاً، إلى الغولاك[1]. لقد تمّ تحذيرنا من أي تغييرٍ راديكالي. وعمليًا، فإن خطاب فتح ذواتنا على الآخَرية الراديكالية ليس سوى هذا التحذير من التغيير الراديكالي، بالتحديد! إذًا، هذه هي الأيديولوجية الفلسفية لما بعد الحداثة. وبجانب هذا نجد شيئًا آخر، مثيرًا للاهتمام بالقدر ذاته: نوعٌ من النيو-كانتية. يمثلها في فرنسا آلان رينو، وكذلك لوك فيري، الذي يشغل منصب وزير التربية حاليًا؛ وممثلها في ألمانيا هو هابرماس الذي يقوم اليوم - سواء أحبّ هذا أم لا - كما هو معروف، بأداء دور فيلسوف دولة؛ وما كان خفيًا أكثر الأحيان، أكده أزنار بشكلٍ واضح عندما اقترح، قبل عامين، تعيين هابرماس في منصب الفيلسوف الرسميّ لدولة إسبانيا. ما الذي يعنيه هذا؟

لقد سعيتُ لحلّ هذه المعضلة بنجاح، كما أعتقد. إذ إن النيو-كانطيّ يلائم تعريف فيلسوف الدولة بشكلٍ تام (أقول هذا بصرف النظر عن حبي لـكانْط). ما هي الوظيفة الأساسية لفيلسوف الدولة في المجتمع الرأسماليّ الديناميكيّ المعاصر؟ يجب أن تصادق على التطور، الذي لا يمكن الاستغناء عنه بالنسبة للرأسمالية، في العلوم الجديدة، في التكنولوجيا، والبزنس. كما ينبغي عليها، في الوقت ذاته على أية حال، أن تكبح عواقبها الأخلاقية والاجتماعية الراديكالية. وهذا ما قد فعله هابرماس بالتحديد، على الأقل من خلال تدخّله

(1) الغولاك: الوكالة الحكومية السوفياتية التي كانت مسؤولة عن إدارة مخيّمات العمل القسرية خلال الحقبة الستالينية. وقد كانت هذه المخيمات تضم المجرمين جنبًا إلى جنب مع السجناء السياسيين، وكانت مشهورةً بظروف العيش القاسية والتعذيب المرعب.

فـي الجدل بخصـوص علم الجينـات الحيوية. إذ قدّم لنـا حلاً نيو - كانطيًـا نموذجيًـا: في العلوم، يمكنك فعل ما تشـاء؛ ولكن تذكر، مع ذلـك، بأننـا نتعامـل مع الحقـل الضيـق للظواهر المعرفية فحسـب. والإنسـان كذاتٍ تمارس الأخلاق بشكلٍ مستقل أمرٌ مختلفٌ تمامًا، ويجـب الدفاع عن هذا الحقـل ضد كل التهديدات. وبهذا الشـكل، ستنبع كل هـذه المشـكلات الزائفـة: كم هـو المدى المسـموح لنا فـي متابعـة علم الجينات الحيويـة؟ هل يهدد علـم الجينات الحيوية حريتنا واسـتقلاليتنا؟ برأيي، هذه أسـئلةٌ زائفة؛ فبكل الأحوال، هي ليسـت أسئلةً فلسفيةً حقيقية. والسؤال الفلسـفيّ الحقيقيّ الوحيد هو الآتي: هل ثمة شيءٌ في نتائج علم الجينات الحيوية يمكن أن يرغمنا علـى إعـادة تعريف ما نفهمه عبـر الطبيعة الإنسـانية، بطريقة الوجود الإنسانية؟

إن مـن المحزن حقًا أن نرى كيفية سـعي هابرماس لضبط النتائج المتفجِّرة لعلم الجينات الحيوية، ولاحتواء عواقبها الفلسـفية. إذ إن تدخله الكليّ يخون قضية الخوف من احتمال التغيّر الجوهريّ لشيءٍ ما، من احتمال ظهور بُعدٍ جديدٍ للـ«إنسان»، وبأن الفكرة القديمة بشأن كرامة واستقلالية الإنسان قد لا يتم الحفاظ عليها بأمان. وتبدو ردات فعله المتطرّفة ذات دلالةٍ، على سبيل المثال، في قضية حديث [بيتر] سـلوتادايك، في مدينة إلماو، عن أن علم الجينات الحيوية سـيرغمنا على صياغـة قواعد جديدة للأخلاق، ولكن هابرماس لم يسـمع إلا أصداء علم تحسـين النسـل الاجتماعي القوميّ [النازيّ][1]. ويتسبّب

(1) بدأ هذا الجدل حين ألقى الفيلسـوف والمقدّم التلفزيونيّ بيتر سلوتادايك كلمةً

هذا الموقف تجاه التقدم العلميّ بفرض «إغراءٍ للإغراء (مقاومة)»: فالإغراء الذي ينبغي علينا مقاومته هو الموقف الأخلاقيّ الزائف الذي يقدّم الاكتشاف العلميّ كإغراء، والذي يدفعنا إلى «التوغّل» – في الحقل المحرَّم (التلاعب بالجينات الحيوية وما إلى ذلك) – مما يهدد، بالتالي، الجوهر الأساسيّ لوجودنا الإنساني بحد ذاته.

وتبلغ «الأزمة» الأخلاقية الحالية التي أثارها علم الجينات الحيوية أقصاها في الحاجة إلى فلسفةٍ لنا كامل الحقّ في تسميتها «فلسفة دولة»: فلسفة تقوم، من جهةٍ، على التسامح الضمنيّ مع التقدم العلميّ والتقنيّ، فيما تحاول، من جهةٍ أخرى، ضبط آثاره على نظامنا الرمزيّ الاجتماعيّ، أي، أن تمنع تغيير صورة العالم الثيولوجية–الأخلاقية الحالية. ولا عجب بأن أولئك الذين توغّلوا إلى الحد الأقصى في هذا الأمر هم النيو–كانطيّون: إذ إن كانْط نفسه واجه المشكلة في كيفية التوفيق بين تشجيع العلم النيوتنيّ، وضمانة وجود مجالٍ للمسؤولية الأخلاقية يكون خارج العلم. ولقد اختزل حقل شرعية المعرفة بهدف فسح مجالٍ للإيمان والأخلاقية. ألا

بعنوان «قواعد لحديقة الحيوان البشرية» لأول مرة عام 1997 في مدينة بال، وأعاد طرحها بتعديلٍ بسيطٍ في ندوةٍ فلسفيةٍ بمدينة شلوس إلماو في 17 تموز/ يوليو 1999، ومن ثمّ قام بنشرها في كتاب بالعنوان ذاته عام 1999. وقد اعتبر سلوتادايك بأن الثقافات والحضارات «دفيئاتٌ أنثروجينية»، ومنشآتٌ لحفظ النوع البشريّ، بشكل يشابه المحميات الطبيعية. ولكن المصادقة على تقنياتٍ جينية جديدة تحتاج نقاشاتٍ أكبر. وإثر إلقائه لهذه الكلمة، اتهمه هابرماس بالفاشيّة، وبأنّه يريد استعادة تاريخ علم تحسين النسل Eugenics الذي ذاع صيته أيام النازين. وقد استمر الجدل بين مناصري الرجلين، خاصةً وأن سلوتادايك استخدم مفرداتٍ ألمانية كانت بمثابة تابو منذ الحقبة النازية، مثل züchtung (يحافظ على، يرعى)، و-selek tion (انتقاء، اصطفاء).

يواجه فلاسفة الدولة المعاصرون الواجب ذاته؟ أليس جهدهم موجَّهًا نحو مسألة كيف يمكن - بواسطة نسخٍ مختلفةٍ من التأمل التجاوزيّ - اختزال العلم إلى الأفق الثابت الخاص به للمعنى، واعتبار عواقبه «غير مقبولةٍ» في الحقل الأخلاقيّ-الدينيّ؟ والأمر المثير للاهتمام، هو أن عرض سلوتادايك لأطروحةٍ جامعةٍ «أنسنيّة» بين الحقائق العلمية الجديدة والأفق القديم للمعنى، وإن يكن أكثر تهذيبًا وسخريةً من «فلسفة الدولة» الهابرماسية، فهو لا يختلف عنها، في النهاية، إلا بخيطٍ رفيع من التباين (أو كي أكون أكثر دقةً: تتأرجح أطروحة سلوتادايك بين التسوية الهابرماسية وأهوال حركة العصر الجديد).

وبما أننا نتحدث عن الفلسفة والسياسة: هنا، كما أرى، يكمن التفسير العام لغياب مدرسة فرانكفورت. ما هو نتاج مدرسة فرانكفورت؟ كيف يمكن التعبير عنها بشكلٍ مفاهيميّ؟ إن عبارتها المحورية هي **ديالكتيك التنوير**: وهي الفكرة القائلة بأن المشروع الحديث للتحرر يعاني من خللٍ بنيويّ؛ إن كلّ هذه الفظائع، التوتاليتارية وما يشبهها، ليست من مخلّفات الماضي، بل هي نتاجه المنطقيّ. اسمحوا لي، مرةً أخرى، أن أُقارب هذا الأمر كساذج. سأقول عندئذٍ: كان يتوجّب على الشيوعية الستالينية أن تكون المثال الابتدائيّ لهذا. إذ، لنَقُلها بمفاهيم مبسّطةٍ وغبيةٍ بشدة، كانت الفاشية ردة فعلٍ محافظة. كان ثمة أناسٌ وراءها ممن - مجددًا، سنعبّر عن هذا بطريقةٍ ساذجة حقًا - أرادوا القيام بفعل شيءٍ شريرٍ للغاية وقاموا به بالفعل (يا للمفاجأة!). وعلى أية حال، فإن الصدمة الحقيقية كانت

الستالينية. إذ إن المشروع الشيوعيّ - آمل أن تكونوا متفقين معي - بدأ بإمكانيةٍ تحرريةٍ قوية، وأخطأ فيما بعد. هذه هي صدمة ديالكتيك التنوير؛ ولكن ما الذي نجده في النظرية النقدية؟ لا شيء من هذا. لدينا كتاب **البيهيموث** ل[فرانز ليوبولد]**نيومان**، وهو أسوأ نوعٍ من السوسيولوجيا الصحافية التي يمكن تصوّرها، والذي استند إلى الفكرة السائدة لتقاربٍ تتجه من خلاله أميركا روزفلت في برنامجه الجديد، وألمانيا النازية، والاتحاد السوفياتيّ نحو المجتمع المنظَّم ذاته. ولدينا كتاب **الماركسية السوفياتية** ل[هربرت]**ماركوزه**: وهو كتابٌ شديد الغرابة، إذ إنه لا يشرح بدقةٍ موقف مؤلفه. وهناك بعض المحاولات من الهابرماسيّين، مثل أندرو أروتو، لإدخال فكرة المجتمع المدنيّ كمكان وجودٍ بمقابل الهيمنة الشيوعية التوتاليتارية. ولكن، حتى هنا، لا نجد نظريةً تعيننا على تفسير الشيوعية الستالينية. وبالمناسبة، أرى بأن نظرية المجتمع المدنيّ خاطئةٌ كليًا. وبكل الأحوال، يجب أن أقول بأنني، في تفكيك يوغوسلافيا، كما في معظم الصراعات الأخرى بين الدولة والمجتمع المدنيّ، كنتُ عادةً في صفّ الدولة. كان المجتمع المدنيّ يعني المعارضة السياسية؛ وكان يعني، كذلك، القومية العنفيّة. وكانت صيغة ميلوشيفتش تعبّر بدقةٍ عن هذا المزيج الانفجاريّ الشديد بين المجتمع المدنيّ القوميّ وتوصيفات الحزب[الأممية]. طالب المنشقون بتسويةٍ بين توصيفات الحزب والمجتمع المدنيّ، وقد أنجز ميلوشيفتش هذا فعليًا.

لنأخذ هابرماس: هل قراءة كتبه تطعن حقيقة أن نصف بلده،

ألمانيـا، كان اشـتراكيًا؟ لا. يبـدو الأمر وكأن هـذه الحقيقة لم توجد أبـدًا. أؤمـن بأن هـذا الأمر، لـو اسـتخدمنا مفهومًا سـائدًا، نـوعٌ من الفجوة الدلالية، مكانٌ خاوٍ.

سـأتحدث الآن بإيجـازٍ أكبـر. أود أن أتـم حديثـي بملاحظـةٍ عـن الدور المحتمل للفلسـفة فـي مجتمعنـا. ثمة سلسـلةٌ كاملةٌ من المواقف الفلسفية الزائفة: فلسفة الدولة النيو-كانطية، النيو-صوفيّة مابعـد الحداثيـة، وما إلى ذلك. الأمر الأسـوأ هـو التأويل الأخلاقيّ الخارجـيّ للفلسـفة، المنطق الـذي يقول الآتي بشـكلٍ تقريبيّ: «أنا فيلسـوف، وبهـذا فأنا أبتكر نُظُمًـا ميتافيزيقيةً عظيمـة؛ وبأية حال، أنا إنسـانٌ جيـدٌ وأهتم بكلّ الكـوارث في العالم. يجـب أن نناضل ضد هـذه الكارثـة... ». ويبدو ديريدا في أضعف حالاتـه في هذه النقطة، حينما يصبح، في منتصف كتابه **أطياف ماركس**، غير فلسـفيٍّ مطلقًا، فيعمـد إلى إدراج كوارث هذا العالم في عشـر نقـاط. أمرٌ لا يُصدّق! لـم أُصـدِّق عينـيّ حينما قرأت ذلـك؛ ولكن ها هي، عشـر نقاط؛ بل وكانت تتسم بافتقارٍ شديدٍ للفكر: البطالة والهرب من التعليم والبقاء دون مـالٍ في مدننا؛ عصابات المخدرات؛ هيمنة احتكارات وسـائل الإعلام، وما إلى ذلك. بدا الأمر وكأنه يريد إعطاء انطباعٍ بكونه ليس مجرد فيلسوفٍ عظيمٍ بل وشخص عطوف أيضا. اعذروني، ولكن هنا لا يمكنني التفكير إلا بمقارنةٍ مغويةٍ نسـبيًا: في ختام الأعمال الأدبية الرائجـة، عادةً ما يوجد تعريفٌ موجـزٌ بالمؤلف - وبهدف إلى زيادة أهمية سـيرته الذاتية قليلاً، يعمد المرء إلى إضافة شـيءٍ مثل: «تعيش حاليًا في جنوب فرنسـا، محاطةً بالقطط ومتفرغةً للرسـم...». وهذا

بشبه المستوى الذي نتعامل معه هنـا بدرجةٍ أو بأخـرى. وبالتالي، يكاد الأمر يحرّضني على إضافة شـيءٍ عابثٍ إلى كتبي القادمة: «في حياته الخاصـة، يقوم بتعذيب الكلاب وقتل العناكب»، ببسـاطةٍ كي أدفـع هذه العادة **إلى مسـتوى العبث**[1]. ولكنني أرغب بالمتابعة: لو تمّ سـؤالنا، نحن الفلاسـفة، عـن رأينا، غالبًـا ما تكون رغبـة أحدنا، فـي الحقيقة، هي مجرد تقديم نفسـه. فمعرفتنا، إذًا، نوعٌ من المرجع الغامـض الذي يعطي سـلطةً لآرائنـا. يبدو الأمر مشـابهًا لما يحدث حينما يسـأل أحدهم كاتبًا عظيمًا عمـا يحب أكله، فيجيب بأن الطبخ الإيطالـيّ ألذّ من الطبخ الصينـيّ. وبذا، ينبغي أن نقصر اهتمامنا على ما هو متأصّلٌ في الفلسفة.

ما هو دور الفلسفة إذًا؟

هنـا، نواجـه مفارقةً: إذ نـادرًا، بل ويكون الأمر في أقل مسـتوياته في فتراتها الخلاقة، ما تلعب الفلسفة دورًا طبيعيًا حينما تكون مجرد فلسـفة. ها هنا بضع حقائق غير ذات صلة: في القرن التاسـع عشـر، غالبًـا مـا كان الأدب في بعض الأمـم، كهنغاريا وبولنـدا، يلعب دور الفلسفة؛ فمثلاً، كانت الرؤية الفلسفية أو الأيديولوجيا الموجودة في أسـاس الحركة الوطنية تتشـكّل، إلى درجةٍ كبيـرة، في الأدب. حتى في الولايات المتحدة، على سبيل المثال، في تسع وتسعين من أصل مئة حالة، لن تجد ما يسـمّى بـ **الفلسـفة القاريّة** [الكونتيننتالية][2] في

(1) باللاتينية في الأصل (*ad absurdum*).

(2) الفلسفة القارية (الكونتيننتالية) Continental Philosophy هي، بتعريفٍ بسيط، المدرسة الفلسفية التي تضم التقاليد الفلسفية في القرنين التاسع عشر والعشرين في قارة أوروبا (ما عدا المملكة المتحدة)، وقد ظهرت التسمية في النصف الثاني

كليات الفلسفة (ويجب أن يؤخذ ذلك حرفيًا: من أصل 4000 جامعة تضم كليةً للفلسفة، ثمة خمس عشرة إلى عشرين منها ممن لديها أيّ تمثيلٍ حقيقيٍّ للفلسفة الكونتيننتالية). وبدلاً من ذلك، نجدها في حقل الدراسات الثقافية في أقسام اللغات الإنكليزية، الفرنسية، والألمانية. وللمفارقة، لو أردتَ قراءة هيغل وباديو، يجب أن تختار الأدب المقارن باختصاصٍ رئيسيٍّ في الفرنسية والألمانية. ومن جهةٍ أخرى، لو رغبت بإجراء أبحاثٍ حول أدمغة الجرذان وإجراء تجارب على الحيوانات، فعليك بالتوجه إلى كليات الفلسفة. ولكن ليس من غير المعتاد أن تحتلّ الفلسفة مكان فرعٍ معرفيٍّ آخر: على سبيل المثال، حينما انهارت الشيوعية، كانت الفلسفة هي المكان الأول الذي تشكّلت فيه المقاومة. كانت أكثر سياسيةً من أيّ وقتٍ مضى، حينذاك. وعلى أية حال، قد تودون الاعتراض بأن الفلسفة الألمانية العظيمة لم تكن سوى فلسفةٍ فحسب. لا، على الإطلاق! فمنذ هاينه، وليس مع ماركس فحسب، نعلم بأن الفلسفة كانت البديل الألمانيّ من أجل الثورة. هذه هي المعضلة: لا يمكنك امتلاك الأمرين معًا. إن من الخطأ الادعاء بأن الفرنسيين كان بإمكانهم أن يمتلكوا الفلسفة فيما لو كانوا أذكياء بما يكفي. على العكس،

من القرن العشرين للإشارة إلى الفلسفة التي تقع خارج نطاق الفلسفة التحليلية Analytic Philosophy التي تشير إلى الفلسفة في البلدان الناطقة باللغة الإنكليزية كالولايات المتحدة وبريطانيا وكندا، إلخ. أما تعبير «الفلسفة الأوروبية» فيثير الكثير من الالتباس بسبب تداخل التسميتين الأساسيتين (كونتيننتالية، تحليلية) ضمنه. ويتفرّع من الفلسفة الكونتيننتالية معظم الحركات الفلسفية البارزة حاليًا كالبنيوية، ما بعد البنيوية، نظرية التحليل النفسيّ، النظرية الأدبية (مدرسة فرانكفورت)، إضافةً إلى تيارات الماركسية المعاصرة في أوروبا الغربية.

كان عـدم وجود مظهرٍ للثورة هو الشـرط لوجود الفلسـفة الألمانية. وفكرتـي الآن هي الآتية: ربما علينا ترك الحلم القائل بوجود فلسـفةٍ طبيعية. ولعل الفلسـفة هي الشـذوذ بدون منازع. وبهذا سأقرأ نظرية باديـو. (نحـن، باديو وأنـا، نعانق بعضنـا، ولكن حقيقةً يكـره كلٌّ منا الآخـر. نكتتنا المعتادة هي: فيما لو تسـلّمْتُ السـلطة، سـيذهب هو إلى معسـكرات الاعتقـال؛ ولكن هذه قصة مختلفـة). وكذلك أتابع بوضـوح أطروحتـه عـن أوضـاع الفلسـفة: التي تقـول إن الفلسـفة، بالتعريـف، مفرطة؛ وبأنها، حرفيًـا، لا تتواجد إلا من خلال الاتصال المفـرط مع الشـروط الخارجية، التـي تكون ذات طبيعةٍ عشـقيةٍ، أو سياسيةٍ، أو علميةٍ، أو فنية.

وأخيرًا، ثمة نقدٌ آخر، وإن كان شديد الود: يمكن أن يمثّل تقييمانا المختلفـان بخصوص كانـط عدم اتفاقٍ بيننا. وأود أن أسـألك، ربما مجازيًـا فحسـب، فيما لو لـم تكـن كذلك مع الرأي القائـل بأن هناك – بصـرف النظر عن الفظائع الكثيرة التي قلتُها أيضًا حول نيو كانطيّةٍ محـدَّدة – شـيئًا عنـد كانْط يسـتحقّ الإبقـاء عليه. ما هـو؟ إن أكثر ما يجذبنـي في الفلسـفة هي تلك اللحظـة من الأَجْنَبَة التي تشـير إليها. أليسـت الأَجْنَبَـة فـي بدايـة الفلسـفة؟ لقد ظهر ما يسـمّى الفلاسـفة الأيونيين للطبيعة في ما يشـغله الآن القسـم التركيّ من آسيا مع تطور إنتاج السـلع. لا أود هنا أن أطرح التوازي الماركسـيّ المبتذل القائل إن إنتاج السـلع يعني التجريد وأن تجريد السـلعة هذا يقع في أساس التجريد الفلسـفيّ؛ فمـا أود لفت الانتباه إليه هـو باتجاه هذه اللحظة مـن الأَجْنَبَـة التي تظهـر من خلال التهجيـر؛ وبأن الفلسـفة – هذا ما

يريـد هايدغـر إخبارنا به – منـذ البداية لم تكن خطـاب أولئك الذين يشـعرون بالثقـة لوجودهم في الوطـن. فقد كانت دومًـا تتطلّب حدا أدنـى من انهيار المجتمـع العضويّ. ومنذ أيام سـقراط، نحن نواجه مـرارًا وتكرارًا هذه الآخَرية، هذه الثقوب، بل يبدو مثيرًا أنّ بمقدورنا اكتشـاف الأجنبـيّ حتـى عنـد ديـكارت – وبذلـك نفضح مشـوّهي سـمعته. ففي القسـم الثاني مـن الخطاب حول المنهـج، توجد، كما أعتقـد، ملاحظتـه الشـهيرة حـول أنـه لم يكتـفِ، من خلال السـفر، باكتشـاف أَجْنَبَة العـادات الأخرى، بل وكذلك بـأن ثقافة المرء بحد ذاتهـا لا تقل غرابةً، بـل وإثارةً للضحك، فيما لو رآهـا بعينَيْ الآخر. وهذه هي، برأيي، نقطة الصفر في الفلـسفة. كلُّ فيلسوفٍ يتبنى لحظةَ التهجير هذه.

والآن سـؤالي لك: ثمة ما يغريني هنا إلى إعادة الاعتبار للمفهوم الكانطـيّ، الـذي غالبًـا ما تتم الإشـارة إليـه باسـتخفاف، بخصوص المجتمـع المدني الكوزموبوليتيّ. إذ يجـب، برأيي، أن يتم ربط هذا المفهـوم مع التميز الـذي قام به كانْـط بين الاسـتخدامَيْن العموميّ والخصوصـيّ للعقل، والذي تكمن ميزته في كونه معاكسًـا للبديهة: فمـا يسـمّيه كانْـط بــ الاسـتخدام الخصوصـيّ للعقـل يتعلـق بعمل الموظفين المدنيين في جهاز الدولة. فيما يسـمّي المناظرات الثقافية، حتى لو تـمّ عقدها بشـكلٍ سريّ، الاستخدام العموميّ للعقل. ما الذي يقصـده كانْـط؟ إن الخصوصيّ بالنـسبة إليـه، كما أعتقـد، يكون في اللحظة الأولى التي يترسّخ فيها المجتمع المحدد في مكانٍ ما. ولكن فكـرة كانْط، برغم ذلك، هي أن علينـا، نحن المثقفين، الانخراط في

موقـع الكونيّ الفرد؛ وبالتالي، هي فرديةٌتسـهم مباشـرةً في الكونية، بما أنه ينبع من فكرة ترتيبٍ محدد. يمكنك أن تكون إنسـانًا مباشـرةً، من دون أن تكون بدايةً ألمانيًا، أو فرنسيًا، أوإنكليزيًا، أو... إلخ. هذا الإرث من كانْط وثيق الصلة بيومنا هذا أكثر من أيّ وقتٍ مضى. إذ إن فكرة وجـود مناظرةٍ ثقافيةٍ نابعةٍ من خـلال الترتيب المحدد، تناقض العقيـدة المحافظة التي تقـول إن التماهي التام مع الجذور الذاتية هو الشيء الوحيد الذي يمكّن المرء من أن يكون إنسانًا بالمعنى الجازم للكلمة. لا يمكن أن تصبح إنسـانًا بشكلٍ تام إلا حينما تكون، بشكلٍ تام، نمسـاويًا، أو سـلوفينيًا،أو فرنسـيًا، وهكذا. وعلى أية حال، فإن الرسـالة الجوهرية للفلسـفة تقول إن بإمكانك الإسـهام مباشـرةً في العالمية، بعيدًا عن التماهيات المحدَّدة.




محمد خطاب

نقاش

آلان باديو: بدايةً، أود أن أقول إنني، وكلما أتيحت لي مناسبةٌ لنقد كانْط، كان ذلك، حقيقةً، لنقد ما سمّيته بـ«النيو-كانطية»، أي، ذلك النوع من كانْط الأكاديميّ الذي استطاع العودة في العشر أو الخمس عشرة سنةً الأخيرة كنوعٍ من الفلسفة الرسمية. وبما يخصّ كانْط، أعتقد بأن من الممكن ربطَ اثنتين من ملاحظاتك. **الملاحظة الأولى**: تحتاج الفلسفة، حقًا، لأن تكون قادرةً على التقاط ذلك في الحقائق، في المشكلات الجديدة، بأن ثمة شيئًا لا يمتّ بصلةٍ إلى أية فكرةٍ مستوعبةٍ مسبقًا عن الطبيعة الإنسانية. أعتقد بأن هذا الأمر شديد الأهمية: ثمة شيءٌ لابشريّ في الأمور التي تتعامل بها الفلسفة. يمكننا منحه أسماءً كثيرة. لفترةٍ طويلة، كان الاسم للأمر الذي يتخطّى البشرية «الله»، «اللانهائيّ»، المدرَك بالعقل فقط، «المطلق»، وما إلى ذلك. وبإمكاننا تغيير هذه الأسماء وتغيير إدراكنا، ولكنني أؤمن، أيًا كان الأمر الذي تتعامل معه الفلسفة، بأن ثمة شيئًا

ليس مقتصرًا على الإنسـان، أي أنه لابشـريّ. في وقتٍ ما، كان فوكو قـد لاحظ بأن «الإنسـان»، برغم كل هـذا، نوعٌ من البنـاء النظريّ مع تاريخـه الذاتيّ، وبأن بإمكاننا رؤية لحظة بداية الإنسـان، أو الأنسـنة - وأضاف فوكو: وسنرى أيضًا متى سينتهي. هذه ملاحظتي الأولى. وهـذا ما كان يسـمّى في فرنسـا بـ«اللاأنسـنة النظرية»، وهـذا ما كان موقـف فوكو، وكذلك آلتوسـير وكثيريـن آخرين. حينمـا قلتَ: «إن المشـكلة الحقيقية هي معرفة في ما إذا وُجدت، أم لم توجد، أشكالٌ مـن التحويـر الراديكالي لما نسـمّيها بـ«البشـرية»، فقـد قمتَ بطرح مسألةٍ شديدة العمق والطبيعية. لأن «الإنسـان» يحدد بناءً أيديولوجيًا، بنـاءً تاريخيًـا. وليس ثمة أي سـببٍ جيّـدٍ، أيًا كان، للتفكيـر بأن على الفلسـفة أن تُسـتخدم بشـكلٍ غيـر محدَّد لترسـيخ هذا البنـاء. أعتقد بأن الفلسـفة، منذ أفلاطـون، كانت تواجه اللابشـريّ، وبأن وظيفتها تكمن هناك. وكلما عمدت الفلسـفة إلى تقييد نفسها بالبشرية كما تم إنشاؤها وتعريفها تاريخيًا، ستتسبّب بإنقاص نفسها، وفي النهاية إلى كبت نفسها. وهي تكبت نفسها لأن استخدامها الوحيد أصبح متعلقًا بحفظ، انتشار، وتثبيت النموذج الراسخ للإنسانية. والملاحظة الثانية التي يمكن للمرء ربطها، كما أعتقد، بهذه الأولى هي حينما قلتَ إننا نجد موضوع الفردية الكونيّة عند كانْط. أنـت على حق. وربما أكثر من محقّ. وذلك لأنه في كل فيلسـوفٍ عظيمٍ نجد موضوع الإسـهام المباشـر للفردية فـي الكونيّة، مـن دون الحاجة إلـى منعطفٍ جانبيٍّ عبر الخصوصيات، الثقافات، القوميات، الاختلافات الجنسـية، وما إلـى ذلك. في كل فيلسـوفٍ عظيمٍ ثمة صلةٌ مباشـرةٌ بين فردية الفكر

وكونيّتـه. اليوم، يتم إخبارنا بشـكلٍ مسـتمر بـأن الخصوصية مهمة، وبـأن احترام الخصوصية أمرٌ أساسـيّ. أتفق معك بـأن علينا محاربة هـذه اللازمـة الرجعية مـن الخصوصيـات الثقافية. ولكـن يجب أن نضيف بأن الصلة المباشـرة بين الفردية والكونيّة تفترض مسـبقًا بأن ثمة شـيئاً لابشـريّ في الكونيّة. ولو اختزلنا الكونيّة إلى معطى بشريّ اعتيـاديّ، لن يكون من الممكن الدفاع عن هذا الموقف. وأؤمن بأنه في كانْط، يكون هذا النوع من العلاقة المباشـرة بين الفردية والكونيّة مرتبطًـا باللحظـة التـي يعـرّف فيها كانْط الإنسـان باسـتخدام شـيءٍ يتجـاوز البشـرية. ولا يمكن، أبـدًا، أن توجد عظَمـة كانْط من خلال طرحـه لنظريةٍ عن حـدود العقل، نظريةٍ عن الحدود البشـرية للعقل. هـذا المظهر من كانْط موجود، ولكنه يخلو اليوم من أيّ قوةٍ حقيقية. فعظَمـة كانـط تكمن في جمعه لفكـرةٍ عن حدّ العقل مع معاكسـتها، فكرة عن فرطٍ للبشرية بما يتعلق بذاتها، والتي تُعطى، بشكلٍ خاص، في السـمة اللانهائيـة للعقل العملـيّ. هل المحدوديـة محتومةٌ على الإنسـان، بمـا فيهـا محدوديـة البشـرية بحد ذاتها، البشـرية كبشـريةٍ متناهية، أم هل هناك، بدلاً عن هذا، قدرةٌ على اللانهائيّ، تكون قدرةً على اللابشريّ الذي يشكّل، في النهاية، الأمر الذي تُعنى به الفلسفة؟

هـذا هـو السـؤال الحقيقـيّ. ومـن وجهـة النظـر هـذه سـأجيب بالإيجـاب، يمكننـا جمـع ملاحظتَيْـك، تلـك المتعلقـة بالصلة بين الكونيّة والفردية من جهة، وتلك المتعلقة بضرورة الأنسنة المنتصرة، مـن جهـةٍ أخـرى. أعتـذر لأنني أتفـق هنا، مـرةً أخرى، مـع صديقي سلافوي جيجك.

سلافوي جيجك: لسوء الحظ، يجب عليّ أن أتفق معك أيضًا. إن لدى ماركس، في **الصراعات الطبقية في فرنسا**، مقطع جميل جدًا يفسر الديناميكية السياسية لـ1848: يتحد القسمان المؤيدان للملَكية، البوربونيون والأورليانيون، في «حزب النظام» الجمهوريّ. يقول ماركس إن المرء لا يمكن أن يكون ملَكيًا إلا حين يعترف بالمملكة المجهولة للجمهورية. في هذه الحالة، أنا أتفق معك كليًا: فالبشريّ بهذا الشكل لا يظهر إلا في اللابشريّ؛ اللابشريّ كوسيلةٍ وحيدةٍ لتكون بشريًا بالمعنى الكونيّ بطريقةٍ مباشرة. لم أعتقد ذلك؟ هنا، أود العودة إلى كانْط، لأنني أرى بأن كانْط يزوّدنا بالأداة المفهومية التي تتيح لنا أن نفكر بهذا – باستخدام تمييزٍ فلسفيٍّ ثانويّ، يكون، برأيي، على أية حال، أساسيًا لفهمه. في **نقد العقل المحض**، يطوّر التمييز بين حكمٍ سلبيٍّ وحكمٍ لانهائيّ. لنطرحها بشكلٍ أبسط: الحكم السلبيّ هو حكمٌ ينكر الذات كإسناد؛ وما يدعوه كانط حكمًا لا نهائيًا هو ذلك النوع من الحكم الذي ينسب إلى الذات إسنادًا سلبيًا. ويوجد الحكم السلبي حينما يقول المرء، على سبيل المثال: «الروح ليست فانية». وسيكون الحكم اللانهائي: «الروح خالدة». وما الذي يتبع هذا الأمر؟ هنا، يمكن لروايات الرعب أن تساعدنا، فيما لو سمحتم لي لوصف **ستيفن كينغ**، رَجُلي لكلّ المواسم. نحن نعرف مفهوم **اللاميّت**. ما الذي يعنيه فعليًا؟ الميت ميت، وإذا كان المرء ليس ميتًا، فهو حيٌّ ببساطة. ولكن حين نقول إن شخصًا ما لاميت، كما يقال في أدب الرعب، فليس من المفترض بهذا الأمر أن يعني بأنه لا يزال حيًا؛ هو ميت، ولكن ليس في الحالة المعتادة:

إنـه الميـت الحيّ. ونـرى أن عالماً جديدًا يُفتح هنـا، وفكرتي هي أن هذا اللاميت هو الذات الترانسـندنتالية الكانتية. وهي غير بشريّةٍ بهذا المعنـى بالتحديـد؛ غير بشـريّ لا بالمعنـى الحيوانيّ، بـل مثل البعد المفرط للإنسـان بحد ذاته. وحين تتم رؤيته بهذه الطريقة، ثمة شيءٌ فريد يسمّيه كانْط البعد الترانسـندنتاليّ. منذ عدة أيام، كتب لي صديقٌ مـن طوكيو - هو يعلم ولعي بالأمور اللافتة للنظر -أن بإمكان المرء فـي اليابان اليوم أن يشـتري هواتف بـ 85 دولارًا فقـط تعمل بطريقةٍ غريبـةٍ جدًّا: يمكنك سـماع صوت المتصل بوضـوح، ولكن لم يعد ثمـة رنين. كل ما عليك فعله هو أن تـزرع جراحيًا قرصًا صغيرًا على جمجمتك، وستستقبل صوت الاهتزاز الآخر مباشرةً في طبلة أذنك. وبذا يمكنك سـماع الآخر - ولكن الاسـتقبال الأمثل لا يتم إلا حين تغلـق أذنيـك. نحن نتعامل هنا مع الاسـتثناء - إدراكٌ حسـيٌّ مباشـرٌ يتجاوز الوسـائل الحسـية. وعبر التقدم بشـكلٍ أكبـر، يمكننا التفكير بهـذه التجـارب اللافتـة في أبحـاث الدماغ المسـتندة علـى فكرة أن الشـعور - كالرغبة أو الألم، مثلاً - يمكن توليده من خلال تحريض مركـز العصـب مباشـرةً، مـن دون الحاجـة للمـرور عبـر الحـواس الخمـس. لـم قمتُ بذكـر كانْط هنا؟ أنتـم تعرفون نظريـة التصنيف: لكي يوجد شـيءٌ مـا فعليًا، يجب أن يلائم تصنيفـاتٍ محددة. ولكن أليـس لدينا هنا نوعٌ من الألم الذي يكون مجردًا وغير مصنَّف؟ ليس ألماً بسـبب هذا الأمر أو ذاك، بل ألماً مباشـرًا؟ هذا الأمر متشابهٌ إلى حدٍّ ما - اسـمحوا لي من فضلكم بهذا الفاصل السـاخر - مع العملة السـلوفينية الأولـى فـي 1991-1990، بعد الاسـتقلال. كنت أحب

هذه العملة، بالطبع ليس بسبب الكبرياء لأننا امتلكنا نقودنا الخاصة، ولكن لأن الناس لم ينتبهوا إلى أن ثمة شيئًا مريبًا قليلاً بشأنها. بعد إلغائنا للدينار اليوغوسلافيّ، ولمدة سنتين،كانت هناك أموالٌ في التداول من فئات خمسة، عشرة، وهكذا. ومع ذلك، لم يلاحظ أحدٌ بأنها لم تكن تحمل اسمًا: كان لديك 500 فقط؛ 500 ماذا؟ لا شيء يشير إلى ذلك. لا دولارات، لا شلنات...

لقد قام كانْط بفتح هذا العالم أمامنا. وبهذا المعنى، فإن لاكان أيضًا، بالتعارض مع مابعد الحداثية، على حق: فالعلم ليس مجرد لعبة لغة؛ إنه يتعامل مع الواقع غير المصنَّف.

باديو: يبدو لي أن المشكلة المتعلقة بالالتزام الفلسفيّ هي أنها غالبًا ما يُفكَّر بها على أنها نقديةٌ بشكلٍ أساسي. فغالب الأحيان، يعمد المرء إلى مساواة الفلسفة والنقد. وبذلك ينزع الالتزام الفلسفيّ للسعي لقول ما هو شرير، ما يتسبّب بالمعاناة، أن يشير إلى غير المقبول، أو ما هو زائف. وبذا سيبدو أن الواجب الفلسفيّ سلبيٌّ بشكلٍ أساسيّ: أن يثير الشك، الروح النقدية، وما إلى ذلك. إن جوهر التدخل الفلسفيّ هو الإثبات حقًا. لمَ يكون إثباتًا؟ لأنك، في حال تدخّلك بخصوص وضعٍ قائمٍ على المفارقة، أو لو تدخلت بشأن علاقةٍ هي ليست علاقة، سيتوجب عليك طرح إطارٍ جديدٍ للفكر، كما سيتوجب عليك إثبات أن في الإمكان التفكير بهذا الوضع الفلسفيّ، بشرطٍ، بالطبع، هو أن يتم ترك عددٍ محددٍ من العوامل، وتقديم عددٍ محددٍ آخر من الأمور المبتدعة. وبعد إنجاز

كلّ شيء، سيكون البرهان الوحيد على هذا هو أنك ستعرض وسيلةً جديدةً للتفكير بالمفارقة. وبالنتيجة، فإن العنصر التحديديّ للتدخل الفلسفي هو الإثبات - وهي نقطةٌ أتفق فيها مع دولوز. حينما يقول دولوز إن الفلسفة في جوهرها بناءٌ للمفاهيم، فهو محقٌّ في تقديمه لهذا البعد الإبداعيّ والإثباتيّ، والتشكيك بأي اختزالٍ نقديٍّ أو سلبيٍّ للفلسفة. حينما قلت للتو بأن علينا فهم «اللابشريّ» كشيءٍ أكبر من مجرد النفي، أنا متفقٌ معك تمامًا وكليًا. ومرةً أخرى أنا نادمٌ للقول إننا نستمر في الاتفاق بشكلٍ غامض، الأمر الذي يعرض البراهين على أننا ننخرط بفعل الإثبات لا النفي. يجب أن يتم فهم «اللابشريّ» على أنه العنصر المفهوميّ الإثباتيّ الذي يفكر المرء من خلاله بقضية تهجير الإنسان. ودومًا تفترض قضية تهجير الإنسان بشكلٍ مسبقٍ بأن المرء قد تقبّل بأن الارتباط الداخليّ هو الصلة بين البشريّ واللابشريّ، وليس تخليد الإنسان بحدّ ذاته.

دعني أطرح مثالاً أيديولوجيًا. في نهاية السبعينات، شهدنا، في فرنسا، ظهور ما سمّي بـ«الفلسفة الجديدة». كان المؤسس الفعليّ لـ الفلسفة الجديدة في فرنسا آندريه غلوكسمان، الذي كان قبل زمنٍ قصيرٍ ماويًا: هكذا هي انقلابات التاريخ. تقوم أطروحة غلوكسمان الأساسية، التي ما زال يعتنقها إلى اليوم - والتي يدعم فيها الولايات المتحدة وحربها ضد العراق - على أن من غير الممكن توحيد الضمائر حول رؤيةٍ إيجابيةٍ للخير. إذ إن بإمكان المرء توحيد الضمائر في نقد الشر: هذه هي الأطروحة المحورية في مشروعه الثقافي. ويشير هذا الموقف السلبيّ إلى تدخلٍ فلسفيٍّ من نوعٍ محددٍ

جـدًا: الفيلسـوف كنوعٍ مـن الأطباء. هو يشـخّص الشـر، والمعاناة، وفيما لـو تطلب الأمر، يقترح علاجاتٍ كي تعـود الأمور إلى حالها. علـى سـبيل المثال، بما أن صدام حسـين طاغيةٌ مرعـب، ينبغي على المـرء أن يوظف وسـائل علاجية قويـة ضـده - وقد تم اسـتخدامها، كمـا تعرفـون، مقابل مئة ألف ضحية عراقية، حتـى اليوم. إن الجيش الأميركـيّ في خضم عملية قتل المريض، ولكن عليك فعلُ ما عليك فعله. غلوكسمان سعيد. هو ملتزمٌ كليًا برؤيةٍ نقديةٍ للتدخل الفلسفيّ.

بالنسـبة لـي، أعتقد بأن من المهم الدفاع عـن مفهومٍ مختلفٍ كليًا للتدخـل الفلسـفيّ. لم يكن الأمـر عبثيًا حين كانت الفكرة الفلسـفية العظيمة الأولى هي فكـرة أفلاطون عن الخير. كان أفلاطون قد فهم تمامًا بأنه، وفي لحظةٍ محددة، فإن عنصر الإثبات اللابشريّ هو الذي يكون حاسـمًا، إذ إن هـذا العنصر هو الحامل لخيـارٍ راديكالي. وإذا كنتم لم تشهدوا الليلة مواجهةً بكل معنى الكلمة، فذلك يعود إلى أن سـلافوي وأنا متفقان بالنسبة لهذه النقطة الحاسمة. وبذا لا يمكن أن يكون ثمة تناقضٌ أساسيٌّ بيننا.

جيجـك: إجابتـي المرتابة على هذا الأمر سـتكون: مـاذا لو كنتَ كاذبًـا وتدّعي بأنك تفكر مثلي فحسـب؟ كلما اتفقتَ معي، سـيزداد الخطر بالنسـبة إليك. بالمفارقة، إننا نشـترك مع التشـاؤمات النقدية مابعد الحداثية بخصوص التركيز على اللابشريّ. ففي الأيديولوجيا مابعـد الحداثية عن اللابشـريّ، يكون اللابشـريّ إفراطًا مرعبًا يجب تجنُّبه حتمًا. بل ويمكن لهذه الأيديولوجيا أن تستعير فكرةً أو مظهرًا

محـددًا من لاكان. هنـاك ميثولوجيا المرعب هـذه - لا ينبغي عليك الاقتراب كثيرًا من النار، بل يجب أن تحافظ على المسافة الصحيحة؛ تلـك الفكرة بأننا، كما عند إدغار آلان بـو، نعيش في عالمٍ على حافة الهاويـة وبأن الأمـر متعلقٌ بمجـرّد الحفاظ على المسـافة الملائمة: ليس للتصرف وكأن الشـر الراديكالـيّ غير موجود، ولكن للتأكد من أنـك لن تنجذب إليه فحسـب. وبالطبع، هذا هـو المعاكس التام لما نطرحه عن اللابشريّ: اللابشريّ كفسحةٍ لإعادة التعريف.

وهنـا أريـد العـودة بإيجـاز إلـى ريتشـارد رورتـي، الذي أكـنّ له الاحترام، كما قلت قبل قليل، بسـبب راديكاليته الصادقة. الإشكالية هنا هي أن الحقيقة المطلقة، بالنسبة له، تتشكّل في حقيقة معاناة الفرد: ينبغـي علينا الانفتاح على بعضنـا البعض كي نعبّر عن تجربة المعاناة الخاصـة بـكلٍّ منا. وهذا يقودنـا، باعتقادي، إلى افتـراض نوعٍ زائفٍ مـن اللاتكافؤ. ففي أسـاس مفهوم رورتـي تكمن إشـارةٌ إلى النزعة التخصيصيـة، التي كنتَ قد انتقدتَ كارثيتها فـي كتابك **الأخلاق**[1]. إنها نوعٌ من الصوابية السياسـيّة: فقط أمٌ عازبةٌ مثليةٌ سـوداء هي التي تعـرف معاناة أمٍ عازبةٍ مثليةٍ سـوداء، وهكذا. وكان دولوز قد عارض هذا بقوة، حيث قال إن هذا النوع من الإشـارة يدل دومًا - حتى حين يبـدو، على المدى القصيـر، دافعًا للتحرر - علـى موقفٍ رجعيّ. إذ إن مفهـوم رورتي عن روايـة المعاناة يتطلّب، بشـكلٍ مماثلٍ، ضابطًا

(1) Badiou,Alain. L'Éthique: essai sur la conscience du mal. Paris: Broché 2005 [1993]

وكانت النسـخة الإنكليزية لهذا الكتاب قد صدرت بترجمة بيتر هولورد عام 2000

أخلاقيًا يحافظ على المجال مفتوحًا بحيث يمكن لأي أحدٍ رواية قصته. وبهذا نحن نفقد أي اهتمام جديٍّ بالحقيقة. والأمر السيئ الوحيد، نموذج السلبية الأخلاقية، سيكون عنفًا أخلاقيًا: على سبيل المثال، لو قمت بإملاء مفاهيمي على الآخرين. هذا المفهوم كارثة. أقول هذا بالرغم من أنني أعتبر موقف رورتي السياسيّ متناغمًا مع شخصيته الودودة، وبالرغم من كونه أكثر تقدميةً من كثيرٍ من التفكيكيين المهنيين الأميركيين. ويجب أن أضيف: ربما يشكّل هذا الموقف اليوم الكارثة الأخلاقية الحقيقية حتى، لكونه يمنع ما تسميه خيارًا راديكاليًا وواضحًا.

ارتجالٌ صغيرٌ فحسب: بهدف تأكيد ما تحدثتَ عنه بخصوص الموقف النافي، ينبغي عليّ العودة إلى مدرسة فرانكفورت. إذ نحدد هنا أين يكمن خطأ هذا الموقف. أكثر ما يصدمني بخصوص هوركهايمر – بالنسبة لي إن هوركهايمر، أكثر من أدورنو، هو المذنب الفعليّ – هو التناقض الصارخ لموقفين: فمن جهة، هو يمثّل الإدراك التشاؤميّ النموذجيّ لديالكتيك التنوير: يصل التاريخ الغربيّ إلى أقصاه في **العالم المُدار**، عالمُ الإنسانِ وحيدِ البعد المضبوطِ بشكلٍ مستمر، في المجتمع التكنولوجيّ الذي لا يُفسح مجالاً للنقد وما إلى ذلك. كلُّ شيءٍ متلاعَبٌ به – نسخةٌ من كارثةٍ قام بعرضها في كتابه الكبير الأخير **نقد العقل الأداتيّ**. وعلى أية حال، كلما كان هوركهايمر نفسه يواجَه بقرارٍ سياسيٍّ ملموس، كان يقرر الدفاع عن مجتمع الكارثة المطلقة هذا وينفي وجود أي بدائل. وفي هذه الحالة، هو كان صريحًا تمامًا. فعلى سبيل المثال،

هو لم يشأ أن يشارك في مظاهرةٍ ضد حرب فيتنام بل قال عوضًا عن ذلـك: «أينما قام الجنود الأميركيون بالتدخـل، فهم يجلبون الحرية. أنـا أدعم هـذا». أدورنو، الذي يبـدو هنا انتهازيًـا نموذجيًا، كان على وشـك المشـاركة في تظاهرات ضد حرب فيتـام؛ كلُّ الموضوع هو أنـه وجـد أن من الصعب قول هـذا: هو التجأ إلى الأعـذار، بدلاً من ذلك: قال مرةً للمتظاهرين بأنه سيكون سعيدًا بالمشاركة، ولكنه كان مسـنًّا وشديد السمنة، وبكل الأحوال سيضحك الناس فيما لو حضر -هذا هو أدورنو المعتاد.

أردتُ جـذب الانتبـاه إلى هـذه المفارقة: يرسـم أحدهـم صورةً قاتمـةً عـن كارثة المجتمـع، ويقـول، في الوقـت ذاتـه، إن أي بديلٍ لذلك سـيكون أسوأ. في مقابلةٍ مع دير شبيغل نُشرت بعد وفاته بفترةٍ وجيـزة، يتحدث هوركهايمر بالتفصيل عـن المجتمع المُدار ويتابع: ومـع ذلك - نحن، المجتمع الغربيّ المتطور، جزيرة الحرية وهذا ما يجب حمايته بشـكلٍ تام من البربريـة... وانطلاقًا من هذا، كما أرى، يمكننا الاسـتدلال إلى التعاليم الفلسفية المؤسفة بأن من الواضح أن أي إدانةٍ راديكاليةٍ للشـر يمكنها، بشـكلٍ تام، أن تمارس وظيفة إعاقة أي بدائل. هذه مفارقة عن الفكر النافي الذي أشرتَ إليه للتو.

باديـو: أردت القـول ببسـاطة بـأن ثمـة طريقـةً مختلفـةً للحديث عـن هـذه المفارقة. هناك اليـوم نهرٌ كاملٌ من الأدب السياسـيّ الذي يقوم بمسـؤولية نقـدٍ راديكالي للنظـام الاقتصـاديّ، ولكنه يتضـمن، بالقدر ذاته، دعمًا راديكاليًا لصيغةٍ سياسـيةٍ محددة. هذا الأمر شـائعٌ

جـدًا. اليـوم، هناك عـددٌ ضخمٌ من النـاس المناهضين للرأسـمالية: الرأسمالية مرعبة، إنها إرهابٌ اقتصاديّ، وما إلى ذلك. ولكن هؤلاء الناس ذاتهم مدافعون عن الديمقراطية، الديمقراطية بالمعنى الدقيق الـذي يوجد في مجتمعاتنا. وفي الحقيقة، نحـن نتعامل مع المفارقة ذاتهـا كالتي قمت بالإشـارة إليها: يقـوم المرء بتطوير نـوعٍ من النقد الموضوعـيّ الراديكالـي للصيغـة الاقتصادية، في حيـن يبقى داعمًا كبيـرًا للديمقراطية التمثيليـة. ثمة عبارةٌ لـرورتي لفتت انتباهي جدًا، عبارةٌ شديدة الأهمية، تقول إن «الديمقراطية، في النهاية، أكثر أهميةً مـن الفلسـفة». ومـع أن هـذه العبـارة يمكن أن تبـدو مبتذلـةً، إلا أن محتواهـا البروباغانديّ واضحٌ للغاية. هل يمكن لفيلسـوفٍ أن يقول إن أي صيغةٍ سياسـيةٍ هي أكثر أهمية بكثيرٍ من عمله؟ أعتقد بأن هذه العبـارة الغربيـة، في الحقيقـة، تتضمن محتوًى قمعيًـا. إذ هي تهدف إلى منع الفلسفة من السؤال عن الجوهر الحقيقيّ للأمر الذي يندرج اليـوم تحت مسـمّى «الديمقراطية». أود حقًا قَلْـب المنهج التقليديّ للنقد. فالمسـألة العظيمة اليوم ليسـت نقد الرأسـمالية، الذي يتوافق عليـه العالم بأسـره، بدرجـةٍ أو بأخـرى، نتيجةً للممارسـات المادية الظالمة المرعبة، الثلاثون مليون ضحية في أفريقيا بسـبب عدم تلقيهم للأدويـة، التناقضـات الوحشـيّة على هـذا الكوكب، ومـا إلى ذلك. يمكـن ردّ كلّ هـذا إلـى الرأسـمالية، بهـدف الوصول إلى رأسـماليةٍ أفضل، رأسـماليةٍ أكثر وسـطية، وما إلى ذلك، من دون التقدم بوصةً واحـدة. لأن المسـألة الحقيقية ليسـت هناك، إنهـا لا تكمن في النقد السلبيّ واللفظيّ للرأسمالية. إن المسـألة الحقيقية تتعلق بطرحٍ إثباتيٍّ

بما يخص الديمقراطية، كشيءٍ أكثر من مجرد الإجماع على الصيغة البرلمانية في السياسة. هذا ما تحاول المفارقة التي أشرت إليها كشفه، وبمعنى آخر، إن الضرورة الفلسفية الملحة الخطيرة، تلك التي تقوم فعليًا بطرح المشاكل للفكر، هي نقد الصيغة الديمقراطية التي نعرفها. هذا هو جوهر المشكلة. وهذا الأمر أكثر صعوبةً من مجرد الاعتراف، تماشيًا مع الجميع، بمحتوى الظلم الرأسماليّ.

جيجك: أعتقد بأننا الآن نلامس الموضوع الدقيق – يا إلهي، كاد الأمر يصبح مملاً – من جدالنا: دقيق، لأنني دفعت غاليًا ثمن الجدال في هذه القضية. هل تعرف كم كلّفني هذا الكتاب عن لينين؟[1] لقد فقدت ثلثَيْ أصدقائي بسببه. إذ يمكنك الإشارة إلى ماركس من دون أية مشاكل: **رأس المال**-يا له من وصفٍ بديعٍ للديناميكية الرأسمالية، أو «صنميّة السلعة»، أو «التغريب». ولكن لو أشرت إلى لينين، فتلك قصة مختلفة، قصةٌ مختلفةٌ تمامًا. لم أصدّق كيف أن الجميع قال لي في ما بعد إنه كان مجرد إثارةٍ رخيصة. اعذروني، ولكن حينما قمتُ بتنظيم ندوةٍ في إبسن، اكتشفت لاحقًا بأن الاستخبارات الألمانية ظهروا فجأةً وسألوا سكرتيرتي عما كنا نفعله. هل ترون: الأمر ليس مسموحًا به كما يبدو. تلك هي مفارقة الوضع اليوم: فبحسبِ الأيديولوجيا الرسمية، كل شيءٍ مسموح، ليس ثمة رقابة، وكلّ

(1) الإشارة هنا إلى كتاب جيجك، **الثورة على الأبواب**، عام 2002:
Žižek,Slavoj. *Revolution at the Gates: Žižek on Lenin,the 1917 Writings,London*: Verso 2002

وكان جيجك قد أصدر كتابًا عن لينين كذلك بعنوان تكرار لينين، عام 2001:
Žižek,Slavoj. *Repeating Lenin,Zagreb*: Arkzin D.O.O 2001.

شـيءٍ يجـري بلطف. ولكن لا يجـب أن ننخدع بهـذا. أود إعطاءكم مثـالاً، مجنونًـا ولكنـه حقيقيّ، تلك هي سـمة زماننا. كما سـمعت، ففي بعض المجتمعات الراديكالية في الولايات المتحدة – أستخدم مفردة «راديكالية» هنا بشـكلٍ سـاخر، بمعنى الضبط السياسيّ، الذي يكون حقيقةً راديكاليًا زائفًا – يتم مناقشة القضية الآتية بجديةٍ كاملة: ماذا بشـأن حقوق مشـتهي الجثث؟ لم يتم منعهم بقسوةٍ من ممارسـة الألعـاب الجنسـية مـع الجثـث؟ الطرح هـو كالتالـي: يقـوم بعضنا بالموافقـة على التبرع بأعضائنا للأمور الطبية في حالة موتٍ مفاجئ؛ لم لا أوافق على اللعب بجثتي من قبل مشتهي الجثث، في حال متُّ بشكلٍ مفاجئ؟ يبدو هذا شديد الراديكالية، ولكنه فعليًا ليس أكثر من مجرد مثالٍ نموذجيٍّ قام كيركيغارد بالتركيز عليه بشكلٍ صحيح، كما أعتقـد: إن الجـار الحقيقيّ الوحيد هو الجار الميـت؛ على الأقل في نسخةٍ أيديولوجيةٍ محددة من حب المرء لجيرانه. وهذا ما نعنيه اليوم فعليًا حين نعامل الجار بشـكلٍ صحيحٍ سياسـيًا. سيكون أفضل فيما لو كان جارًا ميتًا. وبالنسـبة إلي، هذا هـو المجاز الأفضل المعبر عن الضبط السياسـيّ. لماذا؟ لنسـأل أنفسنا: ما الذي تعنيه صيغة التسامح هـذه حقيقـةً حينما تتم ممارسـتها في مجتمعاتنا الغربيـة المعاصرة؟ إنها تعني عكس ما نفترضه تمامًا. التسـامح يعني: عدم التحرش. إن التحرش كلمةٌ مفتاحية. بشـكلٍ أساسيّ، ما تقوله هو: اخفِ رغبتك؛ لا تقترب مني جدًا. إنها تعني، كما خبرتها في الولايات المتحدة: لو نظرت طويلاً إلى شـخصٍ ما، امرأة أو غيرها – فهذا تحرشٌ بصريّ، ولو قلت شـيئًا بذيئًا – فهذا اغتصابٌ لفظـيٌّ أصلاً. وهذا يبيّن لنا بأن

التسامح في هذا السياق هو صيغةٌ محددة من عدم التسامح: عدم التسامح بشأن اقتراب الآخر.

على أية حال، أود العودة مجددًا إلى موضوعي الفعليّ. كما رأينا، يبدو أن كلَّ الإفراطات الممكنة مسموحة. حاولوا مرةً، مع هذا، مسَّ صنم الديمقراطية وسترون ما سيحدث. وأنا متفقٌ معك: يجب أن نحاول فعل ذلك اليوم، على الأقل - لأعبّر عن نفسي بإيجاز - لثلاثة أسباب. أولاً، يجب أن نسأل أنفسنا: ما الذي تعنيه الديمقراطية اليوم حقًا؟ كيف تعمل؟ إن أقل ما يمكننا تجاهله، مثلاً، هو ليس أنها من الشعب وإلى الشعب، بل إننا نتقبل القواعد التحديدية التي نطيعها - أيًا كانت النتيجة. بالنسبة إلي، كان الانتصار الانتخابيّ لـ بوش عام 2000، فيما لو كان انتصر فعلاً، قمة الديمقراطية. لماذا؟ بسبب أن أيّ ديمقراطيٍّ لم يفكر، في أية لحظة، بعدم الاعتراف بنتيجة الانتخابات والنزول إلى الشارع - بالرغم من أن الجميع علم بأنهم غشّوا في فلوريدا. كان واضحًا، طوال الوقت، بأنه وعلى الرغم من التلاعبات كان ثمة قواعد يجب إطاعتها بكل الظروف. وبذلك فالديمقراطية تعني اليوم بدايةً، حتى في حالة الظلم السوقيّ، «تفضيل الظلم على الفوضى»، على حد تعبير غوته كما قيل. يكفي هذا بالنسبة للمعنى الملموس الأول للديمقراطية وللسبب الأول الذي يدفعنا لمقاربتها. أرى سببًا ثانيًا في حقيقة وجود انتهازيةٍ ضمن الديمقراطية، انتهازية بمعنى التهرّب من الفعل. هنا أود الاقتباس باحترام من المنظّر الألماني لمجتمع الخطر، أولريش بِك. هو يدعونا لفهم أن الأخطار التي تواجهنا اليوم هي أخطارٌ راديكالية. إن الأمر لا يتعلق بكسر

تأثير المقاولين الكبار، أولئك المسؤولين عن الدمار البيئيّ، وبجلب اختصاصيين بهدف مساعدتهم على اتخاذ القرار الصحيح؛ بل، إنه يتعلق بوجوب اتخاذ قرار. تتم مواجهتنا جميعًا بشكلٍ مستمر بخيار وجوب اتخاذ قرارٍ من دون أية أسباب. وعلى أية حال، غالبًا ما يعمد الممثلون الديمقراطيون إلى مخاطبة صنم الديمقراطية فحسب. وثمة وسيلةٌ لتجنّب خطورة قرار تتمثل بالاختباء خلف الناخبين: إنه ليس قراري، بالرغم من أنني أُشرعنه؛ جميعنا في القارب ذاته... وبذا فإن نقطتنا الثانية من النقد تشير إلى حقيقة أن الديمقراطية – كعملية اتخاذ قرار – هي وسيلةٌ لإخفاء القرارات. وهذا يبدو بهذا الشكل تقريبًا: «أنا لست الشخص الذي يتخذ قرارًا حقيقةً؛ فأنا أطرح اقتراحاتٍ فحسب. أنتم، الشعب، من تتخذون القرارات». وهنا يمكن للمرء اتباع لاكان، الذي قال إن في الفعل السياسيّ كذلك يجب على المرء المجازفة كليًا اعتمادًا على الذات. وعن السبب الثالث: في البيان الشيوعيّ، اشتهر ماركس بكتابته بأن الشيوعية كانت متهمةً بإلغاء المُلكية الخاصة: ولكن الرأسمالية بحد ذاتها قامت بهذا فعليًا. وأعتقد بأن شيئًا مماثلاً يحدث اليوم مع الديمقراطية. ثمة سلسلةٌ كاملةٌ من الإشارات الدالة إلى هذا الأمر؛ خذوا، على سبيل المثال، الشعبية المتجددة لـ رالف داريندورف أو ليو شتراوس. تمضي القصة المعتادة بهذا الشكل: ديمقراطية؟ نعم – ولكن لأولئك الذين يكونون ناضجين لتلقّي الديمقراطية فحسب. الآن، كلنا نعلم نوع النهاية المسدودة التي تواجهها الولايات المتحدة في العراق. لو قدّموا الديمقراطية – ولا أعني بالديمقراطية أي صيغةٍ أصيلةٍ

للديمقراطيـة، بـل ديمقراطيتنا الجميلة الفاسـدة متعددة الأحزاب - فمـن المحتمـل أن يعني هـذا الانتصـار الانتخابيّ للشيعة. وكذلك يلاحظ المرء كل «إعـادة التفكير» الحالية؛ إنها كلمةٌ مفتاحية: بعض الفلاسـفة الأميركيين، آلان ديرشوفيتز على سـبيل المثال، مع الرأي القائل بأن علينا إعادة التفكير بحقوق الإنسـان ونغيّرها بحيث تكون ممارسـة التعذيـب، فـي حـالاتٍ محددة، مسـموحًا بها. هنا ليسـت حالـةً مـن نوع طرح السـؤال: ديمقراطيـة أم لا. إذ إن من المهم رؤية ما يجري حقيقةً في الديمقراطية. لو كان هناك معنى رمزيّ - أنا أكره هذه الفكرة - لـ 11 أيلول/ سـبتمبر، إذًا ينبغي، برأيي، أن نبحث عنه في الارتباط بتاريخ العام 1989. بالنسبة إلي، لم تكن سنة 1989 نهاية اليوتوبيات، كما يقول الادعاء السـائد، وليسـت نهاية الشيوعية، ولكن إطلاق العنان لليوتوبيا الكبيرة للرأسـمالية الليبرالية، المحدَّدة بتعبير «نهاية التاريخ» لـ فرانسـيس فوكوياما. وإن 11 سبتمبر/ أيلول 2001 هو الإجابة عن هذا؛ ولو كان هذا التاريخ يعني شيئًا، فهو يعني بأن هذه اليوتوبيـا ماتت اليوم. والأميركيـون، باعتقادي، يدفعون الثمن حاليًا: انظـروا إلى السياسـة الأميركية - لقد تحوّلت بشـكلٍ كليّ. لا ينبغي علينا تصديق عباراتهم عن الديمقراطية أبدًا. فهم يريدون الجمع بين عالمهـم، وسـلطتهم، كي يكونـوا قادرين على التدخل عسـكريًا في العالم حيث يشاؤون، مع نزعةٍ انعزاليةٍ جديدة، جدران جديدة، إلخ. ويتـم تعريـف الديمقراطية بطريقـة جديدةٍ راديكاليًـا بحيث لا يتبقّى منها إلا اسمها. وأحيانًا، يحدث الأمر ذاته في الاقتصاد، وتحديدًا في منظمـة التجارة العالمية وصندوق النقد الدوليّ. وهنا أتفق مع بعض

مـا جاء فـي كتابٍ أرفـض، في مواضع أخـرى، ما فيه بشـكلٍ كامل [وهو كتـاب] **الإمبراطورية** لـ [مايكل]هـارت و[أنتونيو]نيغري. إن أناسًـا، مثل [أوسـكار]لافونتين فـي ألمانيا، يخدعون أنفسـهم حين صدّقـوا بأن القرارات التـي يمكن دمقرطتها هي تلـك المتخذة على المسـتوى الاقتصاديّ. كيف يمكن دمقرطة المؤسسـات المصرفية؟ إن الأمر مسـتحيل لأسـبابٍ بنيوية: هل ينبغي، على سبيل المثال، أن يقوم أربعة مليارات ونصف المليار شخص بانتخاب الهيئة الإشرافية في صندوق النقد الدولي؟ يمكننا أن نقول ختامًا: يقوم كلٌّ من النمو الاقتصاديّ والعمليات الرأسمالية العالمية بإقصاء الديمقراطية بنيويًا – حتى في الصيغة التي تتبناها الرأسمالية بحد ذاتها.

يجـب أن نأخذ كل هذا في الاعتبـار فيما لو كان من المفترض بنا اتخاذ قـرار يدعم أو يناهـض الديمقراطية. أنا مدفـوعٌ الآن لاقتباس لوكاتـش، الذي قال فـي **التاريخ والوعـي الطبقيّ** بأنها مسـألة اعتبارٍ تكتيكيّ. بعض الأحيان يتم إنجاز أشـياء عظيمـة بطريقةٍ ديمقراطية، على سـبيل المثال حيـنما تكون هناك نتيجةٌ مفاجئةٌ كليًا في انتخاباتٍ مـا. هذه، بالنسبة إلي، لحظةٌ جميلـةٌ، بل وجليلة: حينمـا نقوم نحن اليسـاريين، بدعم شيءٍ جيد، ولكننا نؤمن سرًا بأن الناس مخدوعون جـدًا، ومع ذلك تحدث معجزة وتمضي الأمـور على ما يرام. وعلى أيـة حال، إن مشـكلتي هي مسـألة أخـرى: أنا مهيَّأٌ للتعبيـر عن آرائي بطريقـةٍ ديمقراطيـة؛ ولكن، مع ذلـك، ليـس أن أسـمح للآخرين بأن يقـرروا، ديمقراطيًا، مـا تكون عليه آرائي – أنا أؤكد هنا على غروري الفلسـفيّ.

سؤال من الحضور: سيد باديو: لو اتّبع أحدٌ نقدك للديمقراطية، ما الاهتمام الذي سيكون للمرء، حينئذٍ، في السياسة المعاصرة؟ ما الذي أثار اهتمامك، مثلاً، في الانتخابات الرئاسية الفرنسية؟

باديو: ما أثار اهتمامي في الانتخابات الرئاسية الفرنسية عام 2002 لم يكن الخيار الانتخابيّ، ولم يكن معرفة ما إذا كان من الأفضل للمرء التصويت لـ شيراك أو جوسبان، أو ما الذي يفترض بالمرء فعله في الجولة الثانية. أعتقد بأن هذا النوع من المسائل يتعلق بآليات الرأي. ما أثار اهتمامي في هذه الانتخابات كانت الحركة المدهشة التي حدثت بعد الجولة الأولى، حينما تقدم لوبان على جوسبان. لم يكن الوضع الفلسفيّ هو الانتخابات بحد ذاتها، بل كان الجدل العام شديد الحيوية، وشديد العنف - الذي تحدّد بتظاهراتٍ تضم مئات الآلاف - الذي حصل بعد الانتخابات. ما أثار الفيلسوف مجددًا أخذ شكل مفارقة: وضعٌ انتخابيٌّ تحول إلى وضعٍ مختلفٍ كليًا، وضع تظاهرات، سخط، غضب، احتجاج كبير. كان ذلك المظهر هو ما أثار اهتمامي. بمعنى عام، الفلسفة ليست أرقى من الصحافة حين تتحدث عن وضعٍ مختلفٍ كليًا عما يبدو عليه. ولذلك تحدثتُ عن «علاقةٍ هي ليست علاقة». برأيي، يحدث التدخل الفلسفيّ في هذه المفارقة بين الكينونة والمظهر، بين العلاقة واللاعلاقة. أما بما يخصّ الباقي، أي معرفة ما سيقوم الناخب بوضعه في الصندوق، فتلك مسألةٌ تنتمي إلى مجالٍ مختلف. وبما أنك تطرّقت للموضوع، يمكنني التحدث إليك عن حالتي الشخصية: أنا لم أنتخب منذ حزيران/ يونيو 1968. أنا لامقترع بخبرةٍ طويلة...

سؤال من الحضور: محاولة لإحداث شقاقٍ بسيط: في كتاب جيجك الذات المرهفة،[1] قام هو بأخذ مفاهيم من باديو واستخدمها في نظريته. باديو، هل تحسّ بأن هذا الأمر حدثَ بطريقةٍ غير ملائمة، أم أن جيجك أساء فهمك، كما أساء هايدغر فهم الجميع؟

باديو: قال سلافوي جيجك للتو إنّ كانْط لم يفهم شيئًا عن ديكارت، وهيغل لم يفهم كانْط، وأخيرًا إن هايدغر لم يفهم أحدًا... إذًا لو كنا ديكارت وكانْط، لم يكن أيٌّ منا سيفهم الآخر! لحسن الحظ، لقد تحدثنا هنا عن التزامات وعواقب الفلسفة، وليس عن ترتيب مفاهيمها. وبذلك كان اتفاقنا لأننا لم ندخل فعليًا إلى البناء الفلسفيّ بحد ذاته. ولو تناولنا البناء الفلسفيّ بحد ذاته، ثمة اختلافاتٌ كبيرةٌ بيننا، بالتأكيد، وستكون تلك مناظرةً أخرى. بشكلٍ خاص، أعتقد بأن من الممكن إيجاد اختلافاتٍ في فكرتينا الخاصتين بخصوص الحدث، في إدراكنا للواقعيّ، في وظيفة التخيّليّ، وأخيرًا بخصوص السياسة، لا كقرار بل كعملية. أعتقد بأنه هناك إمكانيةً لنقاشاتٍ مهمة بخصوص كل هذه النقاط. ولكننا تعاملنا مع مسألة الحاضر، ومسألة الحاضر هي: «ما هي الصيغ الرئيسية للالتزام الفلسفي؟». والأمر صحيح، بأننا فيما يخص هذا السؤال المهم، وكما عرفنا لبعض الوقت، في الجانب ذاته. ولو لم يكن للكلمة ماضٍ شديد الوطأة، كنت سأقول حينئذٍ: إننا بمثابة رفاقٍ حزبيّين.

(1) Žižek,Slavoj. *The Ticklish Subject*,London: Verso 1999

جيجك: أود أن أضيف كلمةً إلى هذا. صحيحٌ أنني أشتبك بشكلٍ مستمر مع باديو: في جميع كتبي منذ الذات المرهفة، وأستند إلى كتبه كمراجع، إذ إن كل عملٍ جديدٍ له يترك أثرًا في عملي. أنا أفكر مثلاً بهذا الكتاب، القرن، الذي، ولسوء الحظ، لم يُنشر بعد برغم أن المخطوط انتهى منذ ثلاث سنوات – وهي جريمةٌ ضد الإنسانية فيما لو فكرنا بأهمية هذا الكتاب[1]. هناك، يقوم باديو بتطوير تمييزاتٍ بين المنطق، التطهّر، والإبعاد، والتي هي، برأيي إنجازاتٌ ذات أهمية كبرى. وبذلك، وفي كتابي الأخير، الذي سيصدر خلال شهرين أو ثلاثة،[2] من دون أن أمارس دعايةً لنفسي هنا، قمت بخطوةٍ راديكاليةٍ تبتعد عن موقعي المعتاد، خطوةٌ تسبّبت بكثيرٍ من الألم لي. ولغاية الآن، كنت مقتنعًا بفكرة أن التجربة الأصيلة كهذه، لأقلها ببساطة، هي ما سماها لاكان مرةً الذهاب إلى نهاية العملية التحليلية؛ وقلت لنفسي بشك إن هذه العملية سياسية، حتى لو تلازمَ معها أيّ نشاطٍ سياسيّ. ولقد هجرتُ هذه الفكرة الآن. لم أعد أؤمن أبدًا بأن خلاصة التحليل النفسيّ هي، فيما لو جاز لي قول هذا، الصيغة الأصيلة من الانخراط السياسيّ. هذا أمر. أما الأمر الآخر فهو: لقد قمت بخطوةٍ بعيدةٍ شديدة الخطورة من الممكن أن تجعلني أدفع الثمن غاليًا من علاقاتي الشخصية. لقد قمت، بصراحةٍ وفجاجة، بمهاجمة جاك-آلان مولور. إن تصريحاته السياسية الأخيرة، برأيي، فضيحة.

---

(1) يشير جيجك هنا إلى كتاب باديو المهم، القرن، الذي لم يكن قد نُشر بعد، وكان جيجك قد اطلع على المخطوط.
Badiou Alain. *Le siècle*. Paris: Éditions du Seuil,2005
وصدرت النسخة الإنكليزية بترجمة ألبرتو توسكانو عام 2007.
(2) Žižek,Slavoj. *The Parallax View*.Cambridge,MA: MIT Press,2006.

ففـي كتابه ابـن أخ لاكان، يتخذ موقفًا ضـد الدوغمائية - نعرف هذه الابتـذالات: على المرء أن يكـون مرنًا، انقلابيًا- كمـا يقدم تَعارُضًا فاجعًـا كانـت جوليا كريسـتيفا قـد ابتدأتـه، وإن في سـياقٍ مختلف: تَعارُض التمردات والانقلاب، من جهة، مع الثورة، من جهة أخرى. التمردات جيدة، إذ إنها تجلب طاقةً خلاقة، تجعل الأشياء ديناميكية؛ الثورة سـيئة، لأنها تقدم نظامًا جديدًا. هذا لا يصدَّق: بطريقةٍ ما، هذه سوقيةٌ ليبراليةٌ مطلقة.

برفقة باديو، من جهةٍ أخرى، أشعر بأنني - كما قال [يواخيم فون] ريبنتروب لـ [فياشيسـلاف]مولوتوف خلال رحلته إلى موسكو عام 1939 - «بين الرفاق».

ملحق 1

باديو وجيجك في الفلسفة المعاصرة

سايمون كريتشلي

لمَ يُعتبر باديو روسويًّا[1]

في الجمهورية، يتجول سقراط خارج أثينا برفقة إخوة أفلاطون ويمشي باتجاه ميناء بيرايوس، تاركًا المدينة خلفه. وبعد تقويضه السريع للآراء السائدة عن العدالة في مجتمع أثينا، يبدأ سقراط حلمه بمدينةٍ أخرى عبر الحوار، مدينةٍ عادلةٍ يحكمها الفلاسفة الذين ستتجه أرواحهم صوب الخير. ولذا يبدو الاعتراض المعتاد على أفلاطون – بأن هدف المدينة الفلسفية غير واقعيٌّ، ويوتوبيّ، أو هو مستحيل التحقق – شديد السخف. بكل تأكيد، إن مدينة الفيلسوف يوتوبية. هذا هو الهدف. وفي الحقيقة، يمكن للمرء أن يذهب بعيدًا بالادعاء بأن قسمًا من واجب الفيلسوف هو أن يبني مفاهيم تمكّننا من تخيل إمكانية وجود مدينةٍ أخرى وعالمٍ آخر، بصرف النظر عن

(1) Critchley,S. «Why Badiou is Rousseauist», *The International Journal of Badiou Studies*,[Online] 1:1. Available: http://badioustudiesorg.ipower.com/cgi-bin/ojs-2.3.6/index.php/ijbs/article/view/20/pdf

والمقال في الأصل نصٌّ مُجتزأ من كتاب كريتشلي الأخير، إيمان اللامؤمن:
Simon. Critchley.*The Faith of the Faithless*. London and New York: Verso 2012

مدى صعوبة إنجاز هذا فعليًا. وبحسب كتابة أوسكار وايلد الشهيرة في «روح الإنسان في ظل الاشتراكية»: «إن خريطة العالم التي لا تحتوي يوتوبيا ليست جديرةً بمجرد النظر إليها، لأنها تُسقط البلد الوحيد الذي تحطّ فيه الإنسانية دومًا»[1].

وبوجه المعاداة المعلنة للأفلاطونية في الفلسفة منذ ما سمي الانعطافة اللغوية، بخاصةٍ في نسختها الهايدغرية، يطرح آلآن باديو إشارةً إلى أنه سيطلق صفة أفلاطونيّ، بحيث يسمح للفلسفة بالعودة إلى ما يراه الثالوث المكوِّن للمفاهيم في الحقبة الحديثة: الكينونة، الحقيقة، والذات[2]. ومن الأساسيّ تذكُّر هذه الأفلاطونية عند دراسة التفكير السياسيّ لـ باديو.

ويكمن جوهر مرجعية باديو الشديدة في فهم الفلسفة التي يدافع عنها. فهو يكتب بأن «الفلسفة شيءٌ يساعد على تغيير الوجود»[3]. فالفلسفة، بالنسبة لـ باديو، ليست تقنيةً ومشظّيةً للمنطق بشكلٍ كبيرٍ وبعيدٍ عن الهدف، وليست نظّامةً كئيبةً تفكيكية – وهو ما يسميه باديو «مباهج الهامش»[4]. بل على العكس، الفلسفة منهجٌ إثباتيٌّ بنّاءٌ للفكر. وكما يكتب بولس في رسائله الأولى إلى أهل كورنثوس، باديو مهتمٌّ بغير الموجود، وذلك «ليُبطل الموجود» (كورنثوس الأولى. 1: 28–27). فالفلسفة هي بناء الإمكانية الشكليّة لشيءٍ ما

(1) Oscar Wilde,*De Profundis and Other* Writings (Penguin,London,1954): 34 (hereafter abbreviated DP).
(2) Alain Badiou,*Manifesto for Philosophy*,trans. N. Madarasz (State University of New York Press,Alpany,1999): 108.
(3) Alain Badiou,*Polemics* trans. S. Corcoran (Verso,London and New York,2006): 9 (hereafter abbreviated as BP).
(4) BP 35.

سيقطع مع «العُقم المحموم» للعالم المعاصر[1]. وهذا ما يسمّيه حَدَثًا، ويكون السؤال الوحيد للسياسة، بالنسبة لـ باديو، هو هل ثمة ما يمكن أن يستحق تسمية حدث. فيما إذا كانت الفلسفة، عند أفلاطون، تُفهم كـ «استيلاء الفكر على ما يقطع نوم الفكر»، فالسياسة إذًا استيلاءٌ ثوريٌّ على السلطة يُنهي علاقته بالنوم الخالي من الأحلام لعالمٍ ظالمٍ ولا متساوٍ بشكلٍ عنيف[2]. وبهذا، فإن باديو ليس مهتمًا بالواقع المبتذل للسياسة الموجودة، التي يعمد إلى نبذها بلا مبالاة لكونها «الصنم الديمقراطيّ»، بل يهتم بلحظات الابتكار والإبداع السياسيّ النادر والزائل. ومثل سقراط، يحلم باديو بمدينةٍ أخرى في الكلام، وبذلك سيكون اتهامه باللاواقعية رفضًا لخوض تجربة الفكر التي تمثّلها فلسفته.

تتّسم كتابات باديو السياسية بعقلانيةٍ باردة وهجاءٍ لاذع. فبالإضافة إلى انتقاداته المدمِّرة وتهديماته الذكية لما يسمّى الحرب على الإرهاب، غزو العراق، قصف صربيا، والمسرحية الإيمائية للديمقراطية البرلمانية، ثمة هجاءٌ سويفتيٌّ [نسبةً إلى جوناثان سويفت] بشكلٍ مبهج لقضية غطاء الرأس الإسلاميّ أو الفولار [الوشاح][3] («جمهورية اليوم: فلتسقط القبعات!»[4])، وشجبٌ قاسٍ وشديد للعنصرية التي أدت إلى أعمال الشغب في الضواحي[5] الباريسية في أواخر عام 2005 ولاحقًا عام 2007، «لدينا أعمال

(1) BP 21.
(2) BP 10.
(3) بالفرنسية في الأصل (*foulard*).
(4) BP 99.
(5) بالفرنسية في الأصل (*banlieues*).

الشـعب التي نسـتحقّها»[1]. يـرى باديو أن فرنسـا «مريضةٌ» سياسـيًا و«بلدٌ مُذِلٌ بشكلٍ غير متكافئ» لا يندرج واقعه السياسيّ ضمن المثل الأعلى الجمهوريّ المستحضر للثورة بشكلٍ دائم، بل في ردة الفعل ضدها[2]. بالنسـبة لـ باديو، فرنسـا هي بلد مجزرة [أدولف] تيير بحقّ المنتميـن إلى كومونـة باريس، وتعـاون [فيليب] بيتان مـع النازيين، وحـروب ديغـول الكولونياليـة. وكذلك، فـإن الانتصار الرئاسـيّ لـ نيكـولا سـاركوزي عـام 2007 تأكيـدٌ للبيتانيـة واللوبّانية واسـتمرارٌ للحـرب الطويلة على العدو الداخلـيّ. وخلف ما يعتبره باديو الوهم التجاوزيّ للسـياسـة الفرنسـية، وتقاليدها المعلَنة فـي الثورة والنظام الجمهوريّ، تكمن نواتها الرجعية الحقيقية[3].

أمـا ما يتصور باديـو بأنه بديلٌ للعقم المحمـوم للعالم واحتفاءاته المعربدة المتزايدة بالتفاوت الاجتماعيّ، فيصفه بأنه «تنويرٌ، نحشـد عناصـره ببطء»[4]. ولا يمكـن فهم هذا التنوير على أنه ما يدعوه باديو «ديمقراطيـة الدولة»، أي النظام البرلمانـيّ، أو «بيروقراطية الدولة»، أي دولـة الحـزب الواحـد الاشـتراكية. فالنضـال السـياسـيّ «قتـالٌ ضـارٍ لتنظيم قوةٍ شـعبيةٍ موحَّدة»[5]. وهذا يتطلـب «انضباطًا»– وهي كلمـةٌ تتكرر دومًـا في أعمال باديو. ومن المهـم التأكيد بأنها لا تعني الانضبـاط الحزبـيّ بالمعنى اللينينيّ القديم. بـل، إن محور الحديث هنـا هو ابتـكار سياسـةٍ بلا حـزب وعلى مسـافةٍ من الدولة، سياسـة

---

(1) BP 114.
(2) BP 85.
(3) Alain Badiou. *The Meaning of Sarkozy*, trans. D. Fernbach (Verso, London and New York, 2008).
(4) BP 56.
(5) BP 57.

محلية تهتم ببناء تجمّعٍ أو جماعةٍ على أساس الاحتكام للغالبية.

ولكن ما الذي يعنيه هذا؟ بغية فهم فكرة باديو عن السياسة، أعتقد أن من الضروري أخذ تقاربه الشديد مع روسو في الاعتبار، أفلاطونيٌّ سابقٌ آخر. وبرأيي، فإن فهم باديو للسياسة روسويٌّ أكثر من كونه ماركسيًا. واسمحوا لي إدراج سبعة أسباب تدعم هذا الطرح:

(1) الشكلانية: في العقد الاجتماعيّ، يحاول روسو، كـ باديو، تأسيس الشروط الشكلية لسياسةٍ شرعية. ويتم التجاهل المستمر للزيادة في المسألة الماركسية أو السوسيولوجية للشروط المادية لمثل هذه السياسة. وبرغم أن كل حدثٍ يتطلب ما يدعوه باديو «موقعًا حدثيًا» (وهذا الأخير شيءٌ ينتمي إلى الوضع، ولكن ما ينتمي إليه - أي، الحدث - لا ينتمي إلى الوضع[1])، فإن هذا شرطٌ لازمٌ ولكنه غير كافٍ على الإطلاق لحَدَث.

(2) الإرادية: بحسب باديو، فإن روسو يؤسس للمفهوم الحديث للسياسة، الذي يستند إلى «الفعل الذي يكون فيه الشعب شعبًا»[2]. وبحسب باديو، فإن المفتاح لفكرة روسو عن السيادة الشعبية يتكوّن في فعل التصريح الجمعيّ والإجماعيّ الذي يقوم الشعب من خلاله بإعلان وجوده. وهذا الفعل حَدَثٌ يُفهَم كفعلٍ ذاتيٍّ جمعيٍّ للخلق، وتتكون جذريته في حقيقة أنه ينشأ

(1) Alain Badiou,*Being and Event* trans. O. Feltham (Continuum,London and New York,2005): 175 (hereafter abbreviated as B).
(2) B 344.

في أية بنيةٍ مدعمةٍ ضمن «الكينونة» أو «الوضع»، مثل العالم الاقتصاديّ-الاجتماعيّ أو ديالكتيك علاقات وقوى الإنتاج عند ماركس. إن حدث السياسة هو خلق شيءٍ من لاشيء من خلال فعل الذات. وباديو إراديٌّ سياسيّ.

(3) المساواة: روسو هو المفكر العظيم لما يدعوه باديو بـ «الشامل»، وهو مفهومٌ محوريٌّ في نظام باديو[1]. والشامل هو ما لا يمكن تمييزه في أيّ وضعٍ ويتسبّب بقطيعةٍ مع الأخير. وبالتفكير سياسيًا، فالشامل هو ذلك الفعل الجمعيّ أو «الاختراق»، بحسب تسمية باديو، الذي تقوم بواسطته جماعةٌ ما بالقطيعة مع الوضع عبر حفر ثقبٍ فيه[2]. والفعل السياسيّ إجراءٌ شاملٌ يُدار لا بشأن مبدأ خصوصيٍّ أو نسبيّ للفعل، بل بشأن معيارٍ عالميّ: المساواة. وبالنسبة إلى باديو، يجب أن تتأسس السياسة الحقيقية على المساواة الصارمة بين الجميع وأن تكون موجَّهةً إلى الجميع. والوسيلة لخلق سياسةٍ مساواتيةٍ شاملة هي الإرادة العامة، والتي تُصاغ كتلك الذات السياسية التي يقوم فعل الإجماع الخاص بها بتوحيد الشعب. وكما يكتب باديو، فالسياسة تكون «بهدف إيجاد مواقع جديدة للإرادة العامة»[3].

(4) المحلية: من هنا تظهر نقطةٌ مهمة رابعة للصلة مع روسو. وعلى الرغم من أن روسو يدافع عن - أو يبتكر، لو شئنا الدقة

(1)B 346-54.
(2) B 340.
(3) BP 197.

- سياسةٍ شاملةٍ تُفهَم على أنها الفعل الذي يعلن الشعب من خلاله عن نفسه كشعب من الأفراد المتساوين ويقدّم نفسه إلى الجميع، لا يمكن تحقيق هذا بطريقةٍ محلية. ويؤكد باديو أن على السياسة الحقّة أن تكون محليةً بشدة معارضًا كلاًّ من العولمة الرأسمالية المبطِلة للمحليات ومعاكستها التي تُسمّى الحركة المناهضة للعولمة. ولكن حقيقة أن كل السياسات محليةٌ لا تعني أنها خصوصية. على العكس، فباديو، كـ روسو، يجادل لما يمكن أن ندعوها بالعالمية المحلية أو المموضَعة.

(5) النُّدرة: تصبح القضية إذًا متعلقةً بإيجاد موضعٍ للسياسة. وكما رأينا، ناضل روسو لإيجاد أمثلةٍ عن السياسة الشرعية. علّق آماله على جنيف، إلى أن بدأوا بحرق كتبه بعد نشر كتابه **العقد الاجتماعيّ** عام 1762. ووضع آماله في كورسيكا وبولندا، ولكن مُنيتْ كلتاهما بالفشل. ولو كانت السياسة الحقّة هي الفعل الذي يقوم الشعب من خلاله بإعلان وجوده كقطيعةٍ جذريةٍ ومحليةٍ مع ما كان موجودًا من قبل، فإذًا مثلُ هذه السياسة نادرة. وحينما استجاب باديو لنسخةٍ أقدم لهذا النقاش، كان ذلك في نقده لـ روسو. تحديدًا، بأن فهم روسو للسياسة شديد التجريد ويفتقر لموقعٍ حدَثيّ[1]. ولكن يمكن

(1) كان هذا بمناسبة عقد مؤتمرٍ عن أعمال باديو في كلية كوردوزو للقانون، نيويورك، في تشرين الثاني/نوفمبر 2008. وقد نُشرت الأعمال تحت عنوان «القانون والحدث»، كوردوزو لو ريفيو، المجلد 29، العدد 5 (2008). وانظر أيضًا الردّ الممتاز لـ باديو على نقاشي في [كتابي] متطلّبٌ بشكلٍ لانهائيّ، «عن متطلّبٌ

أن تنطبق مسألة التجريد على باديو كذلك، بما أن المثال الوحيد الحقيقيّ الذي يعطيه عن السياسة هو كومونة باريس. كما سنرى لاحقًا. والسياسة الحقّة تكون دومًا محاكاةً للكومونة.

(6) التمثيل: إن تأملات باديو في الانتخابات الفرنسية عام 2002، وانتصار ساركوزي عام 2007، تبلغ أقصاها في استعادة لنقاشات روسو ضد الحكومة التمثيلية المنتخَبة وحكم الغالبية في العقد الاجتماعيّ. وبالنسبة لـ روسو وباديو، لا يمكن تمثيل الإرادة العامة أو الشاملة، وبالتأكيد ليس بواسطة أي صيغةٍ من الحكومة. فالسياسة، إذًا، لا تكون بخصوص التمثيل الحكوميّ من خلال آلية الصوت الانتخابيّ، بل بخصوص تقديم الشعب لنفسه. ويكتب باديو، «جوهر السياسة، بحسب روسو، يؤكّد التقديم ويقدّمه على التمثيل»[1]. إذ لا يمكن تمثيل الإرادة العامة بأي حالٍ من الأحوال، وهذا يقود روسو لاتّباع أفلاطون في نقده للتمثيل المسرحيّ أو المحاكاة، وأن يطرح، بدلاً عن ذلك، المهرجانات الشعبية، حيث يصبح الناس هم الممثلين في دراماهم السياسية، وكما رأينا سابقًا، فإن ما يحدث في المهرجان الشعبيّ هو حضور الذات الشعبية في عملية تشريع قوانينهم.

(7) الدكتاتورية: وعلى أية حال، يمضي باديو بخطوةٍ مع روسو،

بشكل لانهائيّ لـ سايمون كريتشلي: أخلاقيات الالتزام، سياسات المقاومة»، كريتيكال هورايزنز، المجلد 10، العدد 2 (2009): 162-154.

(1) BP 95.

خطوة رأينا أن الأخير قام بها سابقًا، وسيخطوها كارل شميت بصيغةٍ أكثر دراماتيكية، كما سنرى فيما بعد. إنها خطوةٌ أرفض القيام بها شخصيًا. إذ لا يكتفي باديو بالدفاع عن السياسة الشعبية، وهي مفهومٌ مثيرٌ للجدل بقدر فطيرة التفاح في الحقبة الحديثة - راسخةٌ إلى حد أنه لم يعمد أحدٌ لإدخالها في الممارسة - بل ويمضي، كذلك، متابعًا دفاعه عن دعم روسو للدكتاتورية. وهذا، كما نتذكر، مثارٌ للجدل استنادًا إلى التاريخ الرومانيّ: الدكتاتورية شرعيةٌ في حال وجود تهديدٍ لحياة الجسد السياسيّ، وفي مثل هذه اللحظات من الأزمة يمكن إيقاف مفعول القوانين الصادرة عن سلطة سيادة الشعب وتعليق القوانين والحياة العامة[1]. ولكنّ طرح باديو مختلفٌ بشكلٍ طفيف على أيّ حال. إذ يقول: «الدكتاتورية هي صيغة التنظيم الطبيعية للإرادة السياسية»[2]. ولكن صيغة الدكتاتورية التي يفكّر فيها باديو ليست الاستبداد، إنما ما يسميه «انضباط المواطنين»[3]. وبمعنى آخر، فإن باديو يدافع عما سمّاه ماركس، ولينين، وماو «دكتاتورية البروليتاريا».

وتتوضّح السمة الروسوية العميقة لمقاربة باديو السياسية في محاضرتين طويلتين ألقاهما عامي 2003-2002 عن كومونة باريس والثورة الثقافية الصينية. ولكي نلتقط معنى أفكار باديو، من الضروريّ فهم السياق الزمنيّ الدقيق. فما يثير اهتمام باديو في كومونة باريس

---

(1) باللاتينية في الأصل (*iustitium*).

(2) BP 95.

(3) BP 96.

هي «الزخم الاستثنائيّ لظهورها المفاجئ»[1]. إذ تحوّلَ كلُّ شيءٍ هنا فـي لحظـةٍ من يوم 18 آذار/ مـارس 1871، حينما رفـض جماعةٌ من العمال الباريسيين المنتمين إلى الحرس الوطنيّ تسليم أسلحتهم إلى حكومة فرسـاي. هذه اللحظة المحددة من المقاومة المسـلّحة، وما تلاها من انتخاب حكومة الكومونة في 26 آذار/ مارس هي ما تشكّل حدثًا سياسيًا بالنسبة إلى باديو. فالسياسة هي خلقُ شيءٍ من لاشيء بواسطة فعل ذاتٍ جمعيّةٍ، حيث يسمّيها في مواضع كثيرة من أعماله الأخيرة «وجود غير الموجود»[2].

هـذه هي اللحظـة المحددة التي تكررت - وتكـررت بوعي ذاتيٍّ شـديد - في كومونة شـانغهاي في شـباط/ فبراير 1967. وقد حدث هـذا اعتمـادًا علـى الصراعـات الحادة على السـلطة ضمـن الحزب الشيوعيّ الصينيّ وحشد ماو للحرس الأحمر ضد ما رأى أنها «النزعة التحريفيـة» والبيروقراطيـة للنظام. وبالرغم من وعـي باديو التام بأن ماو أصدر أوامره بحلّ كومونة شـانغهاي واسـتبدالها باللجنة الثورية المحكومة مـن قِبل الحزب، فإن هذه اللحظـة الوجيزة المحددة من دكتاتورية السلطة الذاتية للبروليتاريا هي ما أذهلته[3].

مـا حـدث فـي كومونـة باريـس 1871 هـي لحظـة تصميـمٍ ذاتيٍّ سياسـيٍّ جمعـيّ. ولكـن، وحتمًا، فـإنّ فهْـمَ باديو للكومونـة متحررٌ مـن نقـد لينيـن شـديد التأثير، فـي الدولـة والثـورة، حينما اسـتخدم فشـلها المزعوم لتبرير الاستيلاء البلشفيّ على السلطة عام 1917[4].

(1)BP 284.
(2) BP 286.
(3)BP 291-328
(4) انظر: V. I. Lenin, *The State and Revolution* trans. (Penguin, London, 1992): 33-51

ويحـدث المنطـق السياسـيّ ذاته فـي كومونة شـانغهاي، حيث يقوم مـاو، بعد محاولته لحشـد الجماهير سياسـيًا، بانتقـاد الكومونة على «أناركيّتها [فوضويّتها] الشـديدة» ولكونها «رجعيةً بشـكلٍ كبير»[1]. إن باديو شـديد الانتباه إلى أن الثورة الثقافية تسبّبت بانتشار البربرية، الاضطهاد، والكارثة.

مـا هي السياسـة إذًا؟ إنها ما يسـميها باديو «حـدث زائل»، الفعل الـذي يُعلـن فيه الشـعب عن وجـوده، ويمضـي قدمًا مـن خلاله في هـذا الإعلان[2]. ويمكننا القول إن السياسـة هي الكومونة، الكومونة فقـط. ويكتب باديو، بـروحٍ أفلاطونية، «أؤمن بأن هـذا العالـم الآخر يقبع لأجلنا فـي الكومونة».[3] إن تحوّل العقم المحموم للعالـم، هذا التحول المفاجئ، المخلوق من لاشـيء[4]، إلى شـيءٍ خصب، هذه اللحظـة مـن القطيعة الجذريـة، هي ما تسـتحوذ على باديو، سـيطرة الفكر في الحدث هي استحواذٌ على السلطة. وعلاوةً على ذلك، هذا الحـدث لا يـدوم. فبعـد 72 يومًا، تم سـحق كومونة باريـس من قِبل القوى العسـكرية التابعة لمن سـيكون أول رئيـس للجمهورية الثالثة، أدولف تيير. حيث تم قتل 20000 باريسـيٍّ تقريبًا.

هـذه هي اللحظة الموجـزة المحددة من السياسـة، غير المعتمدة علـى الحـزب أو الدولة، التـي تكررت بصيغةٍ مختلفة بعض الشـيء في باريس في أيار/ مايو 1968[5]. بفهمِ سِيَريّ، كان تصنيف الحدث

---

(1)BP 307.
(2) BP 287.
(3) BP 289.
(4) باللاتينية في الأصل (*ex nihilo*).
(5) BP 292.

الـذي حاول فيه باديو استيعاب تجربة الجِـدّة والقطيعة التي رافقت «أحـداث» عـام 68. وكانـت الأمثلة العامـة التي تقود مشـروع باديو بسيطة: ما الجِدّة؟ ما الخلق؟ كيف تدخل الأشياء الجديدة في العالم؟ وبفهمٍ سياسـيّ، فإن الحدث هو تلك اللحظة مـن القطيعة الجديدة، الموجزة، المحلية، الجمعيّة التي تقطع علاقتها بوضعٍ عام من الظلم واللامسـاواة الاجتماعيَّيْن من خلال تشريع قوانين المسـاواة. وبرغم كون هذا الحدث زائلاً، فإن الإخلاص هو الحفظ الذاتيّ الذي يستمر من خلال النظر إلى الوضع بعين الحدث، وتكون الحقيقة هي ما يبنيه الإخـلاص في وضعٍ ما. وليس تفكير باديو، على الإطلاق، خضوعًا أعمـى لما يتم إدراكـه كحدث. بل هو عملية الإخـلاص الذاتيّ التي لا يمكن تسـميتها بشـكلٍ استعاديٍّ كحدثٍ إلا من خلال ما يسـميه باديـو «التدخل»[1]. ومثـل هذا التدخل يولّد شـيئًا جديدًا في الوضع الذي نجد أنفسـنا فيه، وإن هذا النظام من الجِدّة الشاملة هو ما يلتقط باديو بواسـطة فكرته عن الحقيقة. والحقيقة ليسـت صدق العبارات الإمبريقيـة أو تناغم الطروحات المنطقية؛ بل هي نظام التدخل الذي يقوم به شيءٌ جديدٌ، بشكلٍ جذريّ، باختراق الوضع.

أنا مرغمٌ على القول، بسـبب ما أجده من فهم باديو للسياسـة، بأن ميلـه للدكتاتوريـة بغيـض. وبرغم اعتراضـات حنة أرنت فـي كتابها عـن الثـورة، أنا متفقٌ معها بأن مشـكلة السياسـة هي صياغـة الإرادة العامـة أو الشـاملة لجبهـةٍ شـعبية، أو مـا يسـميه سـارتر «الجماعـة المنصهـرة»[2]. ولكـن لا ينبغي أن يقودنا مثل هـذا الموقف إلى خلق

(1) B 201-11.
(2) H. Arendt,On Revolution,p. 76 et passim; Jean-Paul Sartre,Critique of Dialecti-

عـذرٍ للدكتاتورية. ففـي **الكينونة والحدث**، طرح باديـو بقوةٍ بأنه في حال كان خطأ السياسة الماركسية هو محاولة احتلال -حيّز الدولة، إذًا ينبغي على السياسة الحقّة أن تعمل على مسافةٍ من الدولة[1]. ولكن فيما لو كان هذا الكلام صحيحًا، لم لا يُعيد باديو النظر على الأقل في اعتناق السياسة الأناركية التي يرفضها بعناد، وهي، أيضًا، سياسةٌ غير معتمدةٍ على وجود حزب وتبقي نفسها على مسافةٍ من الدولة؟ أليس ثمة تناقضٌ شديد بين قول باديو بأن «على كل السياسات التحررية أن تضع نهايةً لنموذج الحزبية... كي تؤسس سياسةً بلا أحزاب»، من جهة، وتأكيده على أننا يجب ألا ننزلق إلى «شكل الأناركية، التي لم تكن سوى النقد الفارغ، أو قرينة، أو ظل الأحزاب الشيوعية، من جهةٍ أخرى»[2]. لماذا يتم اعتبار الراية السوداء، ببساطة، ظلًا للراية الحمراء؟ ألا يمكن القول إنها المعاكِس التام؟

وبرغم كل التفاؤل الواضح والإثباتية الشديدة اللذين يميّزان مفهوم باديو عن الفلسفة، يمكن للمرء أن يشكّ بوجود شيءٍ تشاؤميٍّ في عمق جوهرها، وهو، مجددًا، يربط باديو بـروسو. فالشروط الشكلية التي تُعرّف السياسة الحقّة شديدة الصرامة، والأمثلة المعطاة محدودةٌ جدًا، بحيث نجد إغراءً للقول بأنه وبعد كومونتيّ باريس وشانغهاي وبعد 1968، أصبح من المستحيل إيجاد سياسة حَدَث، أو على الأقل من غير المرجّح حدوث ذلك. فالسياسة مثل التاريخ عند هايدغر: إنها تحدث نادرًا. ولكن مثل هذه الخاتمة

cal Reason,Vol. 1,trans. A. Sheridan-Smith (Verso,London and New York,2004 [new edition]): 345-51.

(1) B 110-11.

(2)BP 321.

تغفل عما بدأ به هذا النقاش عن باديو: سقراط يتجوّل خارج المدينة الظالمة ليحلم بمدينةٍ أخرى في الكلام. ويختم روسو خطابه الثاني بإظهار أن نموّ اللامساواة الاجتماعية يبلغ أقصاه في حالة الحرب بين الأشخاص، القبائل، الأمم، والحضارات. وأن من الصعب الاختلاف مع هذا التشخيص في الوقت الحاليّ. ففي وجه كلّ حالة الحرب هذه، سيبدو حلم الفيلسوف بمدينةٍ أخرى غير واقعيٍّ دومًا، ويوتوبيًا بشكلٍ يائس. وفي هذه الحالة، ربما تكون استحالة تحقيق سياسة باديو هي نقطة قوتها العظيمة.

تيري إيغلتون

مخلصٌ لرغباته[1]

هل ثمة موضوعٌ على الأرض لم يكن قمحًا لمطحنة جيجك الثقافية؟

سلافوي جيجك ظاهرةٌ أكثر من كونه فيلسوفًا. الابن لشيوعيَّيْن سلوفينيين، والممثِّل على الأرض (إن جاز القول) لعالِم التحليل النفسيّ الفرنسيّ الراحل جاك لاكان. كان جيجك يسافر في أرجاء الكوكب كنجمٍ مثقف طوال العشرين سنة الماضية، حاصلاً، في رحلته، على نادي معجبين ضخم. إنه لا يُحتمل، استفزازيٌّ، وممتع. حَدَاهُ إغراء، كما يقول، ليقترح عبارةً على غلاف أحد كتبه: «في أوقات فراغه، يحب جيجك أن يبحث في الإنترنت عن مواقع جنسية للأطفال، ويعلّم ابنه الصغير كيف يقلع أرجل العناكب».

كان موضوع معرضٍ فنيٍّ بعنوان سلافوي جيجك غير موجود،

(1) Eagleton.T. "True To His Desires». *Times Literary Supplement*.April 25.2008.

ونجم فيلمين (جيجك!، ودليل المنحرف إلى السينما)، ويظهر على أحد أغلفة كتبه وهو مستلقٍ على كنبة سيغموند فرويد تحت صورة فَرْجٍ أنثى. كتبه الأربعون أو ما يقارب ذلك، بعناوين مثل الموضوع السامي للأيديولوجيا، الذات المرهفة، استمتع بأعراضك! وكلّ ما أردتَ دومًا معرفته عن لاكان (ولكن كنتَ خائفًا من سؤال هتشكوك)، كولاجاتٌ فوضويةٌ من الأفكار، تتراوح من كانْط إلى علوم الكمبيوتر، ومن سان أوغستين إلى أغاثا كريستي. يبدو وكأن لا شيء في السماء أو الأرض لم يكن قمحًا لمطحنته الثقافية. استطرادٌ يولّد آخر، إلى أن يبدو المؤلف مشوّشًا مثل القارئ بشأن ما كان بصدد مناقشته. وعلاوةً على ذلك، وكمصدر رعبٍ لمراجعيه، يتزايد حجم كتب جيجك سنويًا. فكتاب الرؤية مختلفة المنظر، الذي يقارب 400 صفحة مكتظّة السطور حول كل شيء من السياسة البيولوجية [البيوبوليتيك]وروبرت شومان إلى علوم الدماغ وهنري جيمس، صدر منذ سنتين فحسب؛ دفاعًا عن القضايا الخاسرة، كتابٌ يغرف من لينين وهايدغر، المسيح وروبسبيير، ماو والإيكولوجيا، وهو سدّادة بابٍ أثقل من سابقه.

سلافوي جيجك، إذًا، المثال الأساسيّ من أوروبا لفيلسوف مابعد حداثيّ. هو صليبٌ يربط بين المرشد الروحيّ والشخص المزعج، الحكيم ورجل الاستعراض. بأسلوبٍ مابعد حداثيّ نموذجيّ، يقفز عمله بجرأة فوق الحواجز بين الثقافتين العالية والشعبية، منعطفًا داخل فقرةٍ ما في الكتاب من كيركيغارد إلى مِل غبسون. ممارسًا للفلسفة في ليوبليانا وباريس، هو مولع بالأفلام،

منظّر في التحليل النفسيّ، لاهوتيٌّ هاوٍ ومحلل سياسيّ. هو عضوٌ في الدائرة اللاكانية في ليوبليانا، وهي جمعيةٌ قليلة الشبه بهايدغريّي هادرزفيلد. وحينما نأتي إلى السياسة، هو خبيرٌ بفكّ تعقيدات روسو أو كارل شميت بقدر خبرته في كتابة آراءٍ صحافية بشكلٍ مستمر حول أحداث الشغب الباريسية، الحرب على الإرهاب، أو علاقات تركيا مع الاتحاد الأوروبيّ. وقد كان سياسيًا في ما مضى في سلوفينيا، ويخيّم ظل الصراع اليوغوسلافيّ على تعليقاته اللاذعة حول الحرب، والعنصرية،والقومية، والصراع الإثنيّ.

ولكن، ومع أن كتبه مابعد حداثية في المنهج، إلا أنها واضحة الأسلوب. وفي هذا السياق، هو يتسبّب بشيءٍ من الإحراج لأولئك المقتنعين بأن الفلاسفة الكونتيننتاليين يعانون من اضطراب الكلمات. إذ إن نثر جيجك واضحٌ وجاذبٌ للقرّاء. وقد أشار لودفيغ فيتغينشتاين مرةً إلى أنه كان يود كتابة عملٍ فلسفيّ لا يضمّ إلا النكات، وبالرغم من أن عمل جيجك يضم ما هو أكثر بكثير من القصص المضحكة، إلا أن الحكاية الهزلية أحد أروع أنماطه الأدبية. وهو يمتلك خبرةً جيدةً في الفكاهة الشرق-أوروبية المتهكّمة، كما حدث حينما قال إن الفرق بين الاتحاد السوفياتيّ ويوغوسلافيا الإصلاحية الأكثر اعتدالاً هو في أن الناس في الاتحاد السوفياتيّ يمشون فيما ممثلوهم السياسيون يركبون السيارات، بينما كان الناس في يوغوسلافيا يقودون السيارات عن طريق ممثليهم السياسيين. ويخبرنا بتلذّذٍ متجهّم بأن كثيرًا من القوانين الصينية التي تحدّد ما يصنَّف بأنه سرّ دولة، هي بحدّ ذاتها مصنّفةٌ على أنها أسرار دولة.

ولكـي يوضح التداخل بين الحضور والغيـاب، يروي في كتاب آخر قصـة دليـلٍ يرافق بعـض الزوار حـول معـرضٍ فنيٍّ شـرق-أوروبي في الحقبة السـوفياتية ويقـف أمام لوحةٍ بعنوان «لينين في وارسـو» ليس ثمة إشـارةٌ لوجود لينين فـي الصورة؛ بل هي تصوّر زوجة لينين في السـرير مع عضوٍ شـابٍّ وسـيم من اللجنة المركزيـة. «ولكن أين لينين؟» يتسـاءل الزوار المدهوشون، فيجيب الدليل بصوتٍ خافت: «لينين في وارسو». ·

ثمـة نكتتان بشـكلٍ خـاص تبدوان، لـو جاز القـول، مخصصـتين للقـارئ الجيجكـيّ. الأولى ألمحـت إليها قبل قليـل: جيجك ممتع القـراءة، وفي كثيرٍ من النواحي هـو كذلك فعلاً؛ ولكنـه أيضًا مفكّرٌ نشـطٌ بشـكلٍ اسـتثنائيّ نشـأ في التقاليد العاليـة للفلسـفة الأوروبية. الثانيـة هـي أن جيجـك لا يعتبـر مابعـد حداثـيٌّ على الإطـلاق. في الحقيقـة، هو شـديد القسـوة في نقد ذلـك التيار الفكـريّ، كما يظهر كتابـه الأخير. وبرغم اسـتعارته بعـض المظاهر مابعـد الحداثية، هو يبـدي ازدراءه لمفاهيمهـم المتعلقـة بـ المثاقفة المتعـددة، مناهضة العالميـة، البهرجـة النظريـة، والهـوس الموضوعـيّ بالثقافـة. فـي دفاعًـا عـن القضايا الخاسـرة، ثمة تحـدٌّ للحكمة السـائدة القائلة بأن الأيديولوجيات تشرف على نهايتها؛ وبأن السرديات الكبرى انزلقت إلـى نقطة توقف؛ وبأن حقبة التفسـيرات الكبيرة انتهـت، وبأن فكرة التحـرر العالميّ غرقـت ميتةً في المياه مثل المالك السـابق لصحيفة ديلي ميرور[روبرت ماكسـوِل].

جيجـك جـادٌّ للغايـة بشـأن كل هـذا، بالرغم مـن وجـود عنصرٍ

نموذجيٌّ من التناقض حيالها كذلك. بدأ رحلة النشر على أنه مابعد ماركسيّ، وعاد أدراجه الآن إلى الماركسية. إن المشاكسة والعناد يطبعان حساسيته ككلّ، مثل الأفكار الدارجة[1] التي تستمرّ بعناد. وثمة مفارقةٌ عند جيجك تتعلق بالتكافؤ الأسلوبيّ للفكر الديالكتيكيّ. ولا شيء يمكن أن يكون أكثر مفارقةً من الزحف إلى متن المركب الثوريّ في اللحظة ذاتها التي يكون فيها قد غرق مثقوبًا تحت المياه. وبرغم أنه يمضي قدمًا مع التطور، إلا أن موقفه السياسي لم يكن كذلك. فما إن يشمّ رائحة أرثوذكسيةٍ يشعر بحكّةٍ تدفعه لإدخال نفسه فيها؛ فالماركسية الآن موضةٌ منتهية الصلاحية، وبذا ثمة منطقٌ معكوسٌ أكيد، فعليًا، يدفعه للعودة إليها بثبات. في هذا الكتاب، وفي عدة كتبٍ سابقة، يدفع بتقنياتٍ يمكن أن نعتبرها مابعد حداثية (السخرية، المفارقة، التفكير الجانبيّ، التعددية، بل وأحيانًا كذلك نوع من المكر الصريح) في خدمة مواقف تقليدية فعلية.

إن القضية غير المحتملة التي يسعى الكتاب لطرحها بوعي ذاتيّ، هي أن ثمة لحظة «افتدائية» ينبغي اقتلاعها من مثل هذه المغامرات الثورية المخفقة كاليعقوبية، واللينينية، والستالينية، والماوية. جيجك، بلا شك، بطل الإرهاب السياسيّ: إذ إن ماو الذي يعرضه أمامنا هنا، على سبيل المثال، هو السفّاح الذي تندّر مرةً بالقول إن «على نصف شعب الصين ربما أن يموتوا» أيام القفزة التقدمية العظيمة، والذي قال إنه وعلى الرغم من أن قنبلةً نووية قد تحفر

---

(1) بالفرنسية في الأصل (idées reçues).

فجوةً في الكوكب، ولكنها ستُبقي الكون بلا ضرر في معظم أجزائه. ولم تكن غايته تبرير مثل هذه الآراء المجنونة، ولكن ليصعّب الأمور على الطبقة الوسطى الليبرالية النموذجية في نبذها. ولكي يحقق هذا الهدف، قدّم لنا الكتاب ثراءً في البصيرة السياسية والفلسفية؛ ولكن لم يبدُ وكأن الكتاب برهن صحّة أطروحته الأساسية.

خذ، على سبيل المثال، «دفاعه» عن اعتناق هايدغر للنازية في الثلاثينات، وحماس ميشيل فوكو للثورة الإيرانية قبل أربعين عامًا. ويبيّن جيجك بأن كلا الموقفين مثيران للاعتراض بشكل كبير؛ ولكن، برأيه، كانا على الأقل التزامَيْن بداعي الحاجة إلى التغيير الثوريّ، حتى حينما دعم كلٌ من هايدغر وفوكو الحصان الخاطئ في هذه الحالة. وخلف هذه الحالة، تبدو مديونية جيجك للفيلسوف الفرنسيّ البارز آلان باديو، الذي يخصّص له الكتاب بعض الصفحات الميّالة نقديًا إليه. بالنسبة إلى باديو، إن الحياة الجيدة، أخلاقيًا وسياسيًا، تتكوّن في التزام عنيدٍ لبعض «الحدث» الذي ينبثق بشكلٍ غير متوقعٍ في المشهد التاريخيّ، فيحوّل جوهر إحداثيات الواقع البشريّ وبعيد الضبط، كليًا، للرجال والنساء الذين يبقون مخلصين له. وأحد الأمثلة الجمالية لـ باديو عن مثل هذا الحدث هي ولادة وموت المسيح.

هناك ما يشبه الشكلانية الغاليّة [الفرنسية] في هذه الفكرة. فكما هو الأمر في الوجودية، فإن المحتوى الدقيق لحدث فعل افتداء المسيح، متعارضًا مع الحقيقة الإعجازية لحدوثه، لا يشكّل النقطة المحورية المهدَّدة دومًا. ويتفق جيجك مع باديو بأن من الأفضل

التشبّث بشدة بمثل هذا الكشف عن الحقيقة بدلاً من تجاهله، ولكن ليست هي الحالة هنا مطلقًا. ليس ثمة ما يدعو للاحترام في الإخلاص بحد ذاته. وغالبًا ما شكّل الفكر الراديكاليّ الفرنسيّ تناقضًا بين بعض اللحظات المتميزة من الحقيقة والاعتيادية البليدة للحياة اليومية. ثمة نخبويةٌ روحانيةٌ، بخصوص هذه الأخلاقيات، من الصعب أن تتوافق مع التأملات التي يطرحها الكتاب بخصوص فكرة الديمقراطية.

إن النقطة المحورية للحياة الأخلاقية بالنسبة إلى جيجك، وباديو، ولاكان تتجسّد في رفض التراجع، وبقاء المرء مخلصًا بعنادٍ لرغباته. وفقط في حال دفع الرغبات إلى أقصاها، كما عند أبطال التراجيديا اليونانية، يمكن للمرء أن يتألق. وبذا فإن أيقونة لاكان العظيمة هي أنتيغون، التي رفضت المساومات. وثمة ما هو خطيرٌ، وجذّابٌ كذلك، في مثل هذه الأخلاقيات؛ ولكن في هذا الكتاب، إنها رؤيةٌ تُتيح لـ جيجك الدفاع عن فكرة الثورة مع رفض الإرهاب الثوريّ. وبخصوص حالة روبسبير وستالين، كما يقول، لم تكن القضية متعلقةً بتطرّفهما، ولكن بكونهما ليسا ثوريّين بما يكفي – وفيما لو كانا كذلك، ما كان الإرهاب السياسيّ ليكون ضروريًا. أما الإرهاب اليعقوبيّ، مثلاً، فيُرى بطريقةٍ غير محتملةٍ إلى حدٍ ما، على أنه شاهدٌ على عجز الجماعة عن النهوض بمهمة التحوّل الاقتصاديّ إلى جانب السياسيّ. وثمة ما يشابه هذا الطرح بخصوص الثورة الثقافية لـ ماو.

ليست الضالة الرئيسية للأطروحة المحورية للكتاب هي ما تجعله

آمـرًا جدًا، بل هي غرفه الجانبية. إذ إن سـلافوي جيجك، وكالعادة، يبـدو عاجزًا عن تذكّر القصـيدة التـي كان بصدد طرحها، لتبقى بعض الاستطرادات الرائعة، ومنها وصفٌ للدور التغييـريّ لـلـ«سكيرتسو» عنـد شوسـتاكوفيتش، مقالـةٌ عن «قصيدة غنائية للسـعادة» لـ شـيلر، وتأمـلاتٌ فـي الروائـع الضائعـة لــ إيزيـنــستين. دفاعًـا عـن القضايا الخاسـرة محاكاةٌ سـاخرةٌ هائجـةٌ ومختلطةٌ عن الحقـل الثقافيّ، من قِبل كاتـبٍ شـديد الثقة، بما التقطه من أفضـل النقاط بخصوص كافكا أو جـون لو كاريه، بأنه قادرٌ على تحمّل مسـؤولـية القليل من المبالغة في الطرح.

ملحق 2

في المرأة

ستيوارت جيفريز

آلان باديو: حياةٌ في الكتابة[1]

«الكثير جدًا من الناس الآن لا يعرفون متعة الحب. هم يعرفون اللذة الجنسية، ولكننا جميعًا نعرف ما قاله لاكان عن اللذة الجنسية».

«الحب»، يقول أعظم فيلسوفٍ على قيد الحياة في فرنسا، «ليس عقدًا بين نرجسيّين. إنه أكثر من ذلك. إنه بناءٌ يحثّ الطرفين على الذهاب أبعد من النرجسية. ولكي يستمر الحب، على المرء أن يعيد ابتكار ذاته».

آلان باديو، ماويٌّ جليل،مشاركٌ في حوادث أيار/ مايو 1968[2]، عمره 75 عامًا، شاجبٌ قاسٍ لـ ساركوزي وهولاند، وشخصيةٌ مثيرةٌ للجدل في فرنسا إلى درجة أنهم، حينما كُتب عنه في مجلة ماريان، استخدموا العنوان الرئيسيّ «باديو: هل نجم الفلسفة ابن عاهرة؟»

(1) Jeffries,Stuart. "Alain Badiou: A Life in Writing". *The Guardian*,May 18,2012

(2) بالفرنسية في الأصل (*soixante-huitard*).

يتبسم لي بنعومةٍ عبر غرفة المعيشة في شقته الباريسية. «الجميع يقول إن الحب يدور حول إيجاد الشخص المناسب لي، وسيكون كل شيء على ما يرام فيما بعد. ولكن الأمر ليس كذلك. إنه يتطلّب العمل. رجلٌ عجوزٌ يقول لك هذا!».

في كتابه الجديد، يكتب باديو عن حياته الغرامية. «لقد ينسُّ من علاقة حبٍّ مرةً واحدةً في حياتي. كان حبي الأول، ومن ثم أصبحتُ تدريجيًا شديد الانتباه إلى أن هذه الخطوة كانت خطأً فحاولتُ استعادة ذلك الحب الأول، متأخرًا، متأخرًا جدًا – كان موت الحبيبة يقترب - ولكن بقوةٍ فريدةٍ، وشعورٍ بالحاجة». ذلك الهَجْر ومحاولة الاستعادة طَبَعا كلّ علاقات حبّ الفيلسوف المتعاقبة. «كان هناك درامات، ووجع قلب، وشكوك، ولكنني لم أهجر أيّ حبٍّ مرةً أخرى أبدًا. وأعتقد جازمًا بحقيقة أن المرأة التي أحببتها، بقيتُ على حبها دائمًا».

ولكن، أليس مثل هذا الالتزام المضني جَلَبةٌ عبثيةٌ في هذا العصر من اللذائذ الجاهزة والأحبّة سهلي الاستبدال؟ «لا! أنا أصرّ على هذا – بأن حل كل المشكلات الوجودية للحب هو المتعة الكبرى في الحياة»، يقول ثم ينظر عبر طاولة القهوة إلى مترجمته، إيزابيل فودو، بابتسامةٍ واسعةٍ شبه ساخرة. «ثمة نوعٌ من الصفاء في الحب يشبه الفردوس»، يضيف، قاذفًا بقطعة بسكويت في فمه، مقهقهًا. هي تقهقه أيضًا. «أنا لست مترجمته فحسب»، تخبرني لاحقًا. تحت شقته الواقعة في الطابق السادس، يزعق قطار RERعبر السكة خارج محطة دونفير-روشورو.

أفكر بالتمييز الذي قام باديو بوصفه في كتابه في مديح الحب.

«فيما تركّز الرغبة على الآخر، دائمًا بطريقةٍ أشبه بالصنمية، على مواضيع محددة، كالنهدين، الردفين، والقضيب»، يكتب باديو، «يركّز الحب على جوهر كينونة الآخر، على الآخر في انفجاره، مسلّحًا بشكلٍ كامل بكينونته، إلى داخل حياتي التي، وبالنتيجة، تدبّ فيها الفوضى ويُعاد ضبطها».

بمعنى آخر، إن الحب، في كثيرٍ من السياقات، معاكِس الجنس. فالحب، بالنسبة إلى باديو، هو ما يتبع تمزّقًا مصادفًا تشويشيًا في حياة المرء. ويطرحها فلسفيًا بالقول: «تأخذ المصادفة المطلقة للقاء مظهر القدَر. ويحدّد التصريح بالحب الانتقال من المصادفة إلى القدَر، ولذا يكون خطِرًا جدًا ومثقَلاً جدًا بنوعٍ من الخوف المسرحيّ المرعب». ويتكوّن عمل الحب في هزيمة ذلك الخوف. يقتبس باديو مالارميه، الذي رأى أن الشعر «مصادفةٌ مهزومةٌ كلمةً إثر أخرى». وعلاقة الحب مشابهةٌ لهذا. «في الحب، يدل الإخلاص على هذا الانتصار المديد: ففوضى اللقاء تُهزم يومًا بعد يوم عبر ابتكار ما سيدوم»، يكتب باديو.

ولكن هذا المديح للإخلاص الخلاق يبيّن فعليًا أن باديو رجلٌ خارج زمنه. «في باريس الآن، نصف عدد الأزواج لا يستمرون معًا لأكثر من خمس سنوات»، يقول. «أعتقد بأن الأمر محزن، لأنني أظن أن كثيرًا من هؤلاء الناس لا يعرفون بهجة الحب. هم يعرفون اللذة الجنسية – ولكننا جميعًا نعرف ما قاله لاكان عن اللذة الجنسية».

بالفعل، اعتبر لاكان أن العلاقات الجنسية لا تدوم. (باديو سينشر قريبًا كتاب محادثاتٍ بين لاكان وكاتبة سيرته، إليزابيث رودينسكو).

ما هو حقيقيّ يكون نرجسيًا، اقترح لاكان، وما يجمع هو المتخيَّل «إلى درجةٍ ما، أتفق معه. فلو حصرت نفسك باللذة الجنسية فهذا نرجسيّ. أنت لا تتواصل مع الآخر، بل تأخذ اللذة التي تشاء منه».

ولكن، ألم يتم إطلاق العنان لمذهب المتعة الجامح خلال حوادث أيار/ مايو 1968، التي شارك فيها باديو، وكل ما يتعلق بالتحرر الليبيديّ من القيد الاجتماعيّ؟ كيف يمكنه، من بين كل الناس، أن يترنّم بأفكارٍ بورجوازيةٍ كالالتزام والسعادة الزوجية؟ «حسنًا، أنا موافقٌ تمامًا على وجوب تحرير الجنس من القواعد الأخلاقية. لن أتحدث بما يعادي حرية التجربة الجنسية، مثل أحمق عجوز» – «حقير عجوز» –[1] ولكن حين تُحرَّر الجنس، لن تحلّ مشكلات الحب. ولهذا أنا أطرح فلسفةً جديدةً للحب، لا يمكنك، فيها، تجاهل المشكلات أو العمل على حلّها».

لكن، وكما يقول، إن تجاهل مشكلات الحب هي ما نفعله في مجتمعنا الكاره للمجازفات المصاب بفوبيا الالتزام. كان باديو مصدومًا من الشعارات الدعائية لموقع التعارف الفرنسيّ على الإنترنت ميتيك مثل «احصل على حبٍّ كامل بلا معاناة»، أو «عِش الحب من دون أن تقع في الحب». «بالنسبة إليّ، مثل هذه البوسترات تدمّر شعريّة الوجود. إذ هي تحاول كبت مغامرة الحب. وفكرتهم تقوم على أنك تعمد إلى حساب مزايا من لديه الذوق ذاته، الخيالات ذاتها، العطل ذاتها، ويريد العدد ذاته من الأطفال. موقع ميتيك يسعى للعودة إلى الزواجات المرتَّبة سلفًا – لا من قِبل الأهل بل من قِبل

(1) بالفرنسية في الأصل (*un vieux connard*).

العشّاق أنفسهم». ألا يحققون مطلبًا ما؟ «بالتأكيد. فالجميع يرغب بعقد ضمانٍ ضد الأخطار. ولكن الحب ليس أمرًا كهذا. لا يمكنك شراء حبيب. يمكنك شراء الجنس، نعم، ولكن ليس حبيبًا».

بالنسبة إلى باديو، الحب يصبح منتَجًا استهلاكيًا كأي شيء آخر. مرةً أصدر الناشط الفرنسي المناهض للعولمة جوزيه بوفيه كتابًا بعنوان العالم ليس سلعة. (كتاب باديو، بمعنى ما، الجزء الثاني له، ويمكن أن يصبح عنوانه: الحب ليس سلعةً كذلك).

هل يجعله هذا الأمر رومانسيًا قديمًا؟ «أعتقد بأن الرومانسية ردة فعلٍ على الكلاسيكية. مجّدت الرومانسية الحب ضد الزواجات الكلاسيكية المرتّبة سلفًا - أي الحب المجنون[1]، الحب المناهض للمجتمع. بهذا المعنى، أنا لست رومانسيًا أو كلاسيكيًا. إن طرحي يقول بأن الحب لقاءٌ وبناءٌ في آن معًا. عليك حلّ المشكلات بالحب - أن تعيشا معًا أم لا، أن تنجبا طفلاً أم لا، ما يفعله المرء مساءً».

هذا الكتاب الجديد عن الحب تطبيقٌ لفلسفة باديو عن الذات ومفهومه الآخر عن الحقيقة في كتبٍ شديدة التعقيد مغرقةٍ في الرياضيات، وتستعرض نظرية زيرميلو-فرانكل في المجموعة مثل نظرية الذات، الكينونة والحدث، ومنطقيات العوالم. ولقد ساهمت هذه الكتب في تكريسه فيلسوفًا عظيمًا. «شخصيةٌ مثل أفلاطون أو هيغل تمشي هنا بيننا»، هكذا كتب عنه سلافوي جيجك.

فلسفة باديو عن الذات استقراءٌ لشعار سارتر الوجوديّ «الوجود يسبق الجوهر» وتجسّد فرضيةً شيوعيةً كان آلتوسير سيحبّها. وهي،

(1) بالفرنسية في الأصل (L'amour fou).

أيضًا، انتقادٌ للفلاسفة الفرنسيين مابعد الحرب ومابعد الحداثيين مثل ديريدا، ليوتار، بودريار، وفوكو الذين تجادل معهم، وعاش بعد وفاتهم. ما هي الذات بالنسبة إلى باديو؟ «كتبت سيمون دو بوفوار بأنك لا تولد امرأة، بل تصبح كذلك. أنا سأقول أنت لست ذاتًا أو إنسانًا، بل تصبح كذلك. فأنت تصبح ذاتًا بقدر ما يمكنك الاستجابة للحوادث. وبالنسبة لي شخصيًا، استجبت لأحداث 68، تقبّلت مصيري الرومانسيّ، اهتممت بالرياضيات - كل هذه الحوادث التصادفية جعلتني ما أنا عليه الآن».

وكيف تدخل الحقيقة إلى كلّ هذا؟ «أنت تكتشف الحقيقة من خلال استجابتك للحدث. فالحقيقة بناءٌ يتمّ بعد الحادث. والمثال عن الحب هو الأكثر وضوحًا. فهو يبدأ بلقاء ليس قابلاً للقياس ولكن فيما بعد تبدأ بإدراك ماهيته. والأمر ذاته في العلم: أنت تكتشف شيئًا غير متوقع - جبال على القمر، مثلاً - ومن ثمّ سيكون هناك عملٌ رياضياتيّ لإعطائه معنى ما. هذه عملية حقيقة، لأنه، وفي تلك التجربة الذاتية، ثمة قيمةٌ عالميةٌ محددة. إنها إجراء حقيقة لأنها تنتقل من التجربة الذاتية والمصادفة إلى قيمة عالمية».

إن مفهوم السياسة عند باديو، مابعد الوجوديّ، الماركسيّ الابتداعيّ والمناهض بجرأةٍ للنظام البرلمانيّ، يتسم بمسارٍ مشابه. «السياسة الحقّة هي تلك التي تعطي حماسًا»، يقول. «الحب والسياسة هما الرمزان العظيمان للانخراط الاجتماعيّ. السياسة هي الحماس في الجمعيّ؛ والحب، في شخصين. فالحب، إذًا، هو أصغر صيغةٍ من الشيوعية».

ويحدد «سياسته الحقّة» بالتعارض مع ما يسمّيه «الحماقة البرلمانية». تبدأ سياسته بتجربة ذاتية، تتضمن إجراء حقيقة، وتنتهي، إذا حالفها الحظ، بمجتمع شيوعيّ. لماذا؟ «من الضروري ابتكار سياسة لا تتطابق مع السلطة. فالسياسة الحقّة هي الانخراط لحلّ المشكلات جمعيًا بالحماس. وهي لا تعني، ببساطة، تفويض حل المشاكل للاختصاصيين. والحب يشبه السياسة في كونه ليس علاقةً اختصاصية. ليس ثمة اختصاصيون في الحب، ولا في السياسة الحقة كذلك».

لم يقم باديو بالانتخاب منذ عام 1968، وهي عادةٌ لم يكسرها في الانتخابات الرئاسية الفرنسية الأخيرة. ولكنه يقول إنه بصدد تأليف كتابٍ عن السياسة، جزءٌ ثانٍ لكتابه **الفضائحيّ الناجح**[1] عام 2007، معنى ساركوزي، الذي شتم فيه الرئيس الفرنسيّ السابق بالقول إنه «جرذ» بسبب تلاعبه بالهموم العامة حول الجريمة والهجرة. وكان قد كتب أوائل هذا الشهر عمودًا تقريعيًا مدهشًا في صحيفة لوموند تمحور حول العالم الفرانكوفونيّ. ويؤكد بأن ساركوزي ومارين لوبان ليسا السياسيَّين الوحيدَيْن المسؤولَيْن عن «صعود الفاشية المتطرفة» في فرنسا. وقال بأن ثمة تقليدًا للحزب الاشتراكيّ في التواطؤ مع العنصرية اليمينية – من ميتران، مرورًا بـ جوسبان، و، بلا شك، إلى الفترة الرئاسية الأولى لـ أولاند. وببراعة، قال باديو إن السياسيين السائدين خاب أملهم بالشعب الفرنسيّ لامتلاكهم حساسيةً عنصرية كانوا هم، «الحمقى البرلمانيين» (بمساعدة

---

(1) بالفرنسية في الأصل (succès de scandale).

بعض المثقفين الذين هاجمهم باديو بشدة)، المسؤولين الفعليين عن خلقها. «إن هذا التشجيع العنيد من قِبل الدولة هو الذي يصوغ الرأي ورد الفعل العنصريّ القبيح، وليس العكس... ولكي نطوّر الديمقراطية، إذًا، من الضروري تغيير الناس، كما طرح بريخت بسخرية». ويعرض المقال بشكلٍ رائع رأيه بأن الديمقراطية، كما تُمارس الآن في فرنسا، خدعةٌ معاديةٌ للسلطة الفعلية للشعب.

صُقلتْ سياسة أقصى اليسار لـباديو أواخر الستينات. ففي عام 1969، انضم إلى الاتحاد الماويّ لشيوعيي فرنسا الماركسية-اللينينية (UCFMl)، مدفوعًا بتأثير ثورة ماو الثقافية التي كانت قد بدأت قبل ثلاث سنوات. وكما كان مخلصًا لكلّ حبيباته، بقي ملتزمًا بالماوية. قالت مجلة ماريان عنه إنه «مستحاثة الستينات والسبعينات»، ولكن باديو غير نادم. فهو لا يزال مقتنعًا بأن الثورة الثقافية كانت ملهِمة، خصبةً ومثيرةً للفوضى، بالنسبة إليه، كالوقوع في الحب - برغم حالات الموت، والاغتصاب، والتعذيب، والتهجير الجماعيّ، وتهميش حقوق الإنسان التي اشتهرت بالتسبّب فيها.

وحين أسأله عن السبب، يفسّر باديو بأن نجاح حزب لينين البلشفيّ المنضبط في ثورة أكتوبر عام 1917 فجّر سلسلةً من الثورات العمالية الأخرى، تحديدًا في الصين عام 1949. «وسرعان ما رأى المرء بأن هذه الأداة التي كانت قادرةً على تحقيق النصر لم تكن قادرةً كليًا على معرفة ما يمكن أن تفعله بانتصارها». كانت البيروقراطية الماوية فاسدة ولا تخدم إلا مصالحها، وكان النشطاء الحزبيون برجوازيين ومعادين للاشتراكية، وكانت الثورة الشيوعية مهدَّدة. «ولذا كانت

الثورة الثقافية مهمةً لأنها كانت المحاولة الأخيرة، آنذاك، لتعديل الوضع بطريقةٍ ثورية. أي أنهم عمدوا إلى مهاجمة الدولة الشيوعية بحد ذاتها بهدف تثوير الشيوعية. كانت إخفاقًا، ولكن كثيرًا من الأحداث المهمة إخفاقات». ويقتبس كومونة باريس، والثورة الألمانية المخفقة لـ روزا لوكسمبورغ وكارل لايكنخت ضمن أمثلة عن هذه الإخفاقات المهمة.

في كتابه، الذي صدر عام 2010، الفرضية الشيوعية، كتب باديو عن أهمية الإخفاق بالنسبة إلى الشيوعيين المتشابهين في التفكير (واجتمع كثيرون منهم معه في كلية بيركبك في لندن عام 2009 من أجل مؤتمر بعنوان عن فكرة الشيوعية). «كل إخفاق هو درسٌ يمكن أن يتجمع، بالنتيجة، في العالمية الإيجابية لبناء الحقيقة». مما يعني أن باديو لم يفقد إيمانه بالشيوعية على الأقل. «إن الفكرة الماركسية القديمة بشأن خلق مجتمع دوليّ هي، فعليًا، النظام السائد اليوم»، يقول. «اليوم، الأشياء عالميةٌ أكثر من أي وقتٍ مضى – فالسلع والناس أكثر عالميةً من ذي قبل». إذًا، فالوقت ملائمٌ الآن أكثر من ذي قبل لثورة عمالية عالمية؟ «لن أقول هذا. بالتأكيد، عالميًا، سيكون ثمة أملٌ أكبر مما هو عليه الآن. إننا نصعد سلمًا كبيرًا جدًا».

ولد باديو في الرباط، المغرب، عام 1937. كانت أمه بروفيسورة فلسفة، وأبوه بروفيسور رياضيات، والعمدة الاشتراكيّ لـ تولوز بين عامي 1944-1958. بدأ ممارسته للفلسفة في باريس الخمسينات. وسرعان ما أصبح سارتريًا، مخلصًا للفلسفة القائمة على المفارقة التي كانت تتضمن، كما يقول، «أطروحةً جامعةً معقدةً بين نظريةٍ

ماركسية شديدة الحتمية للتاريخ، وفلسفة ضمير مناهضة للحتمية».

في كتاب جديد يضم مقالاتٍ بعنوان مغامرة الفلسفة الفرنسية، يجادل باديو بأن الفلسفة الفرنسية، بين صدور الكينونة والعدم لـ سارتر عام 1943 ونشر ما الفلسفة؟ لـ دولوز وغوتاري عام 1991، تمتّعت بعصرٍ ذهبيٍّ يشابه اليونان الكلاسيكية أو ألمانيا التنوير. وحظ باديو الكبير هو أنه كان جزءًا من هذه المغامرة. مثل النبيذ والجبنة، يجب على الفلسفة الفرنسية، كما يقول، أن تُعتبر جزءًا من مجد فرنسا. «أقول لـ سفرائنا، أنتم تمتلكون فينا، نحن الفلاسفة، أعظم نتاج للتصدير».

يتحدث بحبٍّ عن أيامه في جامعة باريس 8 فانسان-سان-دوني التي، ومنذ تأسيسها أواخر الستينات، سرعان ما أصبحت معقلاً لفكر الثقافة المضادة. وهناك انخرط في مناظراتٍ ثقافيةٍ شرسة مع زملائه البروفيسورَيْن دولوز وليوتار، برغم أنه يعتبرهما خائنَيْن للقضية الشيوعية. «كان هؤلاء الرجال خصومي وجيراني، أناسٌ أحترمتهم واختلفت عنهم بشدة».

ولكن لماذا، فيما لو كان على حق، خاضت فرنسا هذه المغامرة مابعد الحرب، هذا الانفجار المشوَّش في الحياة الثقافية؟ «أعتقد بأن هذا كان بسبب الكارثة السياسية في فرنسا - بيتان وكارثة التعاون [مع النازيين]. وقد نتج عن هذا فلسفةٌ كان لديها واجب الرد على لحظات العار هذه، وأن تطرح طريقًا مختلفة. وإضافةً إلى ذلك، ثمة نموذج فرنسيٌّ في كونك فيلسوفًا لا ينحصر ضمن الحياة الأكاديمية فحسب كما في إنكلترا - فيلسوفٌ يكون مثقفًا مهتمًا بكل الأشياء

في عصره. وكذا كان ديدرو، روسو، وفوقهم جميعًا باسكال».

وهو ينسب إلى سارتر فضل إحياء ذلك النموذج الفرنسيّ مما يمكن للفيلسوف أن يكونه. «كل زملائي البارزين كانوا أساتذة جامعة بسبب متطلبات المعيشة، ولكن لم تكن تلك مهنتهم - أرادوا أن يكونوا مثقفين عاقين منخرطين سياسيًا، وفنانين معظم الأحيان، مثل سارتر. وأنا كذلك». باديو، كسارتر مصغّر، ليس فيلسوفًا منخرطًا في الشأن العام فحسب، بل هو مسرحيٌّ وروائيّ. وعلى عكس سارتر، ظهر في فيلم لـ «جان-لوك غودار» بدور محاضرٍ فيلسوف في سفينة سياحيةٍ فارهة في فيلم اشتراكية الفيلم عام 2010. ويقول بأن طموحه الغالب كان تغيير العلاقة بين العمّال والمثقفين. «بالنسبة إليّ، ما كان مهمًا بين عامي 1968 و1980 هو أننا خلقنا صيغاً سياسية جديدة للمنظمات التي تربط المثقفين والعمال. وقد ساعدتني تلك الصلات على إعادة ابتكار نفسي كذاتٍ إنسانية. قد يقول المرء بأن تلك المحاولة أخفقت، ولكنني أحتفظ بذكرياتٍ مذهلةٍ من تلك الأيام». تتّقد عينا باديو وكأنه يستعيد ذكرى علاقة حبٍّ قديمة ليس بإمكانه نسيانها، ولا يزال غير منكرٍ لها.

يضحك باديو بمرارة. «دومًا كانت فرنسا توجد بسبب استثناءاتها. ثمة استثناءاتٌ مؤقتةٌ لا تمثّل بلدًا يتّسم بالرجعية بشكلٍ طاغٍ، ولكنها ما تجعله أقل مثارًا للاشمئزاز مما قد يكون عليه بدونها. أعني استثناءات مثل 1789[الثورة]، 1848[ثورة شباط ضد الملَكية]، 1871[ثورة كومونة باريس]، المقاومة، والفلسفة الفرنسية بعد الحرب. إنها الجانب الخفيّ ضد التقليد الرجعيّ لـ لوي فيليب،

ونابوليـون الثالـث، وبيتـان، وسـاركوزي». وهـل أنـت أحـد هـذه الاسـتثناءات؟ «لم لا؟ بالتأكيد، إذ إن الفلسـفة من سارتر إلى دولوز وإليّ جعلت فرنسا أفضل مما كانت ستكون عليه بدونها».

ستيوارت جيفريز

سلافوي جيجك: حياة في الكتابة

«لنتحدث بصراحة، بلا هراء، معظم اليسار يكرهني
مع أنني من المفترض أحد أبرز المثقفين الشيوعيين في العالم»

«ثمة جماعةٌ يساريةٌ أناركيّةٌ هنا في لندن يكرهونني»، يقول سلافوي جيجك وهو يقهقه حال جلوسنا على صوفا جلدية متداعية في بار فندقه بلومزبري. يرتدي جوارب مجانية من شركة طيران، وتي-شيرت إيطاليّ أهداه إليه أحدٌ ما وبنطال جينز يمكن، بسهولةٍ، التكهّن بأنه قد يكون صُنع منذ عقود في مصنع جرارات سوفياتيّ غير ناجح. «ولكن انسَ، لنتحدث بصراحة، بلا هراء، معظم اليسار يكرهني برغم أنّ من المفترض بأنني أحد أبرز المثقفين الشيوعيين في العالم».

يستدعي جيجك النادل ويطلب هوت تشوكلِتْ، دايت كولا، والكثير من السكر («أنا مصاب بالسكّري»). خاب أمله، يخبرني عرضًا، لأننا لم نُجرِ المقابلة في بار شطائر فيرجينيا وولف المجاور

في الفندق. «كيف يمكن أن يكون شكل شطيرة فيرجينيا وولف؟»، يسأل. «مجففة، متخمة بالبقدونس، مبالَغٌ في تقديرها كليًا. لطالما فضّلتُ دافني دو موريبه»[1]. ومن ثم شنّ هجومًا على ادعاءات جيمس جويس، قائلاً بأن مهنته الأدبية انحدرت بعد أهالي دبلن، وفيما بعد مديحًا للتقشف الراديكاليّ في ليس أنا لـ بيكيت. وخلال دقائق أصبحنا عند آراء الفيلسوف الألمانيّ بيتر سلوتادايك حول المعجزة الصناعية الماليزية، التوقعات بشأن دورة نظرية الفيلم لـ جيجك في رام الله، وإنتاج كاتارينا فاغنر لفيلم المطرب الرئيسيّ في نوريمبورغ، والذي يتم تصوير هانز ساخس فيه كنازيٍّ متعصّب لهتلر. إن واجب قارئ أو محاوِر جيجك أن يقوم، بسرعة، ببناء شبكةٍ من جسور قوارب البونتون العقلية ليوحد مناطقه الثقافية التي تبدو مستقلةً بذاتها.

وبالعودة إلى أولئك الأناركيين الغامضين، كانوا هم (يقترح موظفو العلاقات العامة لديه بأنهم جماعة طلاب متسلّحين بصفحة فايسبوك زائفة بدلاً من القنابل الفوّارة) من شوّهوا سمعته على الإنترنت، مدّعين بأن ثمة «شيئًا» يجمعه بالمطربة ستيفاني جوان أنجيلينا غيرمانوتا، المشهورة بـ ليدي غاغا. كان الأمر وهمًا بالطبع، ولكن قسماً مما تسمّيها سارة بالين بوسائل الإعلام العرجاء تابع الحديث، بما فيها صحيفة نيويورك بوست وصحيفتنا ديلي ستار،

---

(1) دافني دو موريبه Daphne du Maurier (1907 - 1989): روائية ومسرحية إنكليزية. حوّلت معظم أعمالها إلى أفلام سينمائية، لا سيما روايتها ريبكا التي تحولت إلى فيلم بنفس العنوان، نال جائزة أوسكار أفضل فيلم عام 1941 وأخرجه ألفريد هيتشكوك.

إذ قالت الأخيرة: «الأصدقاء يخشون من أن رأس ليدي غاغا يُملأ بأفكار متطرفة من قِبل السلوفينيّ المولد سلافوي جيجك».

لم يكن الأمر الذي ضايق «ليس-اللورد غاغا» كثيرًا هو العكس الديالكتيكيّ الهيغليّ غير المضمون (بالتأكيد هو من قد يكون الأقرب منطقيًا لأن يتم إفساده بأفكارها المتطرفة؟)، بل إن تلك الصفحة الزائفة ادّعت بأن ليدي غاغا وجيجك وطّدا علاقتهما عبر تفكيك الأيديولوجيا البطريركية، والنظرية النسوية، والمسؤولية الإنسانية الجمعية. كان ذلك تشهيرًا لا يُحتَمل: «أنا لا أقول مثل هذه الأشياء. هل لكَ أن تتخيل أمسيةً أكثر إملالاً؟»، كيف كنت ستُمضي أمسيةً مع ليدي غاغا؟ يضحك، ويتجاهل السؤال (يقوم جيجك بالكثير من الأشياء في المحادثة، ولكن الرد على الأسئلة ليس أحدها).

«كان خطئي هو أنني قمت بإنكار العلاقة بشكلٍ كليٍّ في الصحافة. كان من الأفضل لو أنني قلت «لا تعليق»، تاركًا فراغًا للاحتمالية الفاحشة بأنني حبيبها». قد يكون ثمة فراغٌ في حياته الغرامية: تزوّج سابقًا من الفيلسوفة السلوفينية ريناتا ساليكل ومن عارضة الأزياء الأرجنتينية، وابنة باحثٍ لاكانيّ، أناليا هونيا، ولكنه رفض إخباري ما إذا كان ثمة شريكةٌ حالية. له ابنان، الأول في أوائل الثلاثينات من عمره، والثاني عمره عشر سنوات.

الهيغليّ اللاكانيّ السلوفينيّ ذو الـ 62 عامًا في لندن لا ليواجه الأناركيين المزعجين، بل ليروّج لطبعة الغلاف الورقيّ من كتابه العيش في أزمنة النهاية، وليشارك منبرًا مع جوليان أسانج لمناقشة معنى ويكيليكس. هو بروفيسور في مدرسة الخريجين الأوروبية

بسويسرا، المدير الدوليّ لمعهد بيركْبِك للعلوم الإنسانية بجامعة لندن؛ كبير الباحثين في معهد علم الاجتماع بجامعة ليوبليانا وبروفيسور زائرٌ بانتظام في هذه الجامعة الأميركية أو تلك. نادرًا ما يكون جيجك في الوطن في شقته بالعاصمة السلوفينية: هو إجابة الفلسفة لبوب ديلان، رجل الواجهة في عرضٍ مباشرٍ على الطريق لا يُظهر إشارةً بنهايةٍ ما.

الكتاب، الذي يشجبه هو بحماس (كتبتُ عن كتاب آفاتار قبل أن أشاهد الفيلم، ولكن بعد أن شاهدته كنتُ محقًا في مهاجمته... إن القول بأن الرأسمالية جاهزةٌ للانهيار هو ربما، وأعترف بذلك، تفكيرٌ معتمد على الأمنيات)، يمثل الأفضل والأسوأ في فكره: ومضات عبقريته تضيء عقلاً يبدو عاجزًا عن متابعة فكرٍ ما لأكثر من صفحة ونصف.

حضوره مع أسانج والصحافية الأميركية الراديكالية آمي غودمان في مسرح تروكسي شرق لندن برهن بشكلٍ أوضح - بشيءٍ من التباهي الطنّان - على انعطافة هزلية تنفيسية وشيء من النقد التهديميّ للرأسمالية المعاصرة. «ينبغي عليّ تخريب هذه الأحداث»، يخبرني فيما بعد. «الأسئلة المرائية، الخُطب الوقورة. يا إلهي، كيف بإمكانك الجلوس خلال هذه الأشياء من دون الرغبة بابتكار نكتة؟» بعد 40 دقيقة من الدخول في الحدث، استسلم للإغواء وتحول موقتًا إلى فرانكي بويل: هناك أخبارٌ جيدة وأخبار سيئة، طبيب يخاطب زوجًا. زوجتك على قيد الحياة. الأخبار السيئة هي أنها مصابة بتسرب شرجيٍّ ومهبليّ، سيئ جدًا إلى درجة أنك

لن تستطيع ممارسة الجنس. الزوج مشمئز. العبارة الثاقبة؟ الطبيب يمزح فحسب – الأخبار الجيدة هي أن زوجته ميتة. من الجدير مشاهدة المشهد على يوتيوب لمراقبة كيف أن غودمان وأسانج كتما اشمئزازهما بشجاعة. أسانج، والأمر يسجَّل له، احتفظ بهدوئه أيضًا حينما وصفه جيجك بالإرهابيّ. «أنت إرهابيّ بذات الطريقة التي كان عليها غاندي. بأي معنى كان غاندي إرهابيًا؟ لقد حاول إيقاف الأداء الطبيعيّ للدولة البريطانية في الهند. وأنت تحاول إيقاف الأداء الطبيعيّ لدورة المعلومات».

كان جيجك جديًا كليًا. كتب عن الموضوع في مقال جيد، مجادلاً ضد تأويلٍ ليبراليٍّ لويكيليكس يختزل أثرها إلى «حالة راديكالية من «الصحافة الاستقصائية». هنا، نحن على بعد خطوةٍ صغيرةٍ من أيديولوجيا قابل هوليوودية مثل كلّ رجال الرئيس ومذكرة البجعة، حيث نرى فيها شخصين عاديَّيْن يكتشفان فضيحةً تصل إلى الرئيس، مجبرةً إياه على التنحّي. يتم إظهار الفساد وقد وصل قمة الهرم، ومع ذلك فإن أيديولوجيا مثل هذه الأعمال تكمن في رسالتها الختامية السعيدة: أي بلادٍ عظيمة هي بلادنا، حينما يُسقط شخصان عاديان، مثلك ومثلي، الرئيس، أقوى رجلٍ في العالم»!

«لم نعرف شيئًا جديدًا فعليًا من ويكيليكس»، يخبرني لاحقًا. «جوليان مثل الولد الذي أخبرنا بأن الامبراطور عارٍ – وإلى أن يقول الولد ذلك بإمكان الجميع التّظاهر بأنه ليس كذلك. لا تخلط هذا مع البطولة البورجوازية المعتادة التي تقول بأن ثمة فسادًا ولكن النظام سليمٌ أساسًا. يبدو الأمر مثل زوج اكتشف بأن زوجته تخونه – وإلى

أن يستطيع أن يرى بأدق التفاصيل ما كانت تفعله، بإمكانه الادعاء لنفسه بعدم وجود خلل. جوليان يعرّي هذا المظهر. كل السلطة منافقةٌ على هذا النحو. وما تعتبره السلطة غير محتَمل هو حين يتم كشف هذا النفاق».

يرتشف جيجك الهوت تشوكلِتْ ويمسح لحيته. «من الأفضل لي، بصراحة، ألا أكون ذلك الرجل الذي يتحدث عن فيلم الفارس الأسود وهيغل، عن قيمة ويكيليكس وليدي غاغا. من الأفضل أن أكون بروفيسور فلسفة متوسط المستوى في ليوبليانا».

ولد في 21 آذار/ مارس 1949 في العاصمة السلوفينية عندما كانت يوغوسلافيا آنذاك، لأب (يوجيه) كان اقتصاديًا، وأم (فيسنا) محاسبة. قضى طفولة غير سعيدة. «كنت أقرأ وحيدًا، معتزَلٌ فرويديّ هيأني للعالم بكلّ عربه المقرف». ينظر إليّ بتعبيرٍ مرح: «أؤمن بأنك حين ستكتب هذا لن تكون الصحافيّ الكريه المعتاد المخلص للحقائق. أتوقع تحريفًا خلّاقًا لسيرتي الذاتية. الحقيقة مبالَغٌ بتقديرها: لطالما كنت أكثر سعادة وأنا وحدي. لم يجب أن يكون هذا الأمر مثيرًا للاهتمام في القراءة؟».

هو يقلّل من قيمة حياته. حينما كان مراهقًا، أراد سلافوي أن يصبح مخرج أفلام، ولكنه نحّى هذا الطموح جانبًا حينما أغواه هيغل. ومثل الفلاسفة السلوفينيين الناشئين الآخرين، تأثر بمحاضرات الفيلسوف الماركسيّ بوجيدار دبينياك المتأثرة بمدرسة فرانكفورت حول رأس المال لماركس على ضوء فينومينولوجيا الروح لهيغل. «هيغل هو كلّ شيء بالنسبة إلي. أعماله المنشورة

بقيت أغلى ما أمتلكه»، يقول. ولكنه وقع تحت تأثير إغواء مابعد البنيويين الفرنسيين – ديريدا، فوكو، كريستيفا، وفوقهم جميعًا، جاك لاكان المنظّر في التحليل النفسيّ. طُرد حين كان باحثًا مساعدًا في جامعة ليوبليانا حينما تم رفض أطروحته للدكتوراه بدايةً لكونها غير ماركسية. قضى أربع سنوات في الخدمة الوطنية، وأربع سنوات أخرى عاطلاً عن العمل قبل أن يحصل على وظيفة موظف تسجيل في المركز الماركسيّ السلوفينيّ، حيث انخرط مع باحثين ملتزمين بالتحليل النفسيّ اللاكانيّ.

قضى أوائل الثمانينات في باريس، يدرس التحليل النفسيّ مع جاك-آلان مولور وفرانسوا رونيو، قبل أن يعود إلى سلوفينيا حيث انضم إلى جماعاتٍ منشقّةٍ ناقدةٍ لنظام تيتو. «كنتُ عضوًا في الحزب الشيوعيّ حتى العام 1988 حينما أصبح مقرفًا البقاء في حزب يدافع عن الحكم العسكريّ». وبعد سقوط تيتو، قرر جيجك الذي كان آنذاك شخصيةً محتفى بها في وطنه ككاتب عمودٍ صحافيّ للمجلة الشبابية البديلة «ملادينا»، وكعضو بارز في لجنة الدفاع عن حقوق الإنسان – ترشيح نفسه لرئاسة جمهورية سلوفينيا في أول انتخاباتٍ حرة في العام 1990. مثّل الحزبَ الديمقراطيّ الليبراليّ وجاء في المرتبة الخامسة. «السياسة»، يقول متأملاً، كانت دومًا كريهة. إنها شيءٌ أنغمس فيه ضد إرادتي معظم الأحيان. اهتمامي الأول هو النظرية. أنا هيغليّ يبحث عن الحقائق لتناسب النظرية».

خلال هذه الفترة طوّر أسلوبه الأدبيّ في مجلاتٍ وفصلياتٍ منشقّة، مع الفكر الماركسيّ، والهيغليّ، واللاكانيّ جنبًا إلى جنب

مع التحليلات النقدية للسينما والثقافة الشعبية في كتابةٍ كانت جذّابةً أحيانًا، ومستفِزّةً أحيانًا فيما يشبه ارتجال الجاز. وقد ساهم كتابه الأول الذي يصدر بالإنكليزية، الموضوع السامي للأيديولوجيا، في العام 1989، بوضع هذا الأسلوب أمام شريحةٍ أوسع من الجمهور. كان يتضمن أمثلةً من الثقافتين العالية والدنيا بهدف تفسير فهمه لديالكتيك هيغل، الأطروحة الأساسية التي تدعم أُسس كل تحليلاته، والتي ترى بأن التناقض شرطٌ داخليٌّ في كلّ هوية. وقد كان التناقض الشرط الداخليّ عند جيجك أيضًا، مؤكّدًا رأي أوسكار وايلد: «من تلقّوا تربيةً حسنةً يناقضون الآخرين. أما الحكماء فيناقضون أنفسهم». «يتحرك تفكيري بسرعةٍ شديدة، فكيف لا يكون مليئًا بالتناقضات؟» يسأل.

وتتابعت كتبٌ أخرى بتعاقبٍ سريع، مثل لأجل ما يعرفونه لا ما يفعلونه، 1991 (كتابٌ يؤطّر عودة ظهور القومية العسكرية والعنصرية في البلدان الاشتراكية سابقًا في أوروبا الشرقية، كانفجارٍ لاكانيٍّ للمتعة)، التّواني مع السلبيّ: كانْط، وهيغل، ونقد الأيديولوجيا (1993)، أهلاً وسهلاً في صحراء الواقع (2002)، الرؤية مختلفة المنظر (2006)، ودفاعًا عن القضايا الخاسرة (2008).

هذه الكتب (وأخرى عديدة) أكسبَتْ جيجك المزيد من المديح. سمّاه تيري إيغلتون «المفسّر الرائع الأخطر للتحليل النفسي، بل للنظرية الثقافية عمومًا، الذي ظهر في أوروبا، منذ عقود». وتقول المخرجة صوفي فين، التي أدارته في فيلم دليل المنحرف إلى السينما، وهو فيلمٌ تسجيليّ من إنتاج القناة التلفزيونية الرابعة،

عـام 2005، قـدّم فيه بشـكلٍ مذهـل تحليلاتٍ لاكانيـة لبعض أفلامه المفضلـة: «هـو مفكّـرٌ أكبـر من حياتنـا المضطربـة، عالية السـرعة، المنقـادة بالمعلومات، تحديدًا لأنه يصرّ على حرية أن تتوقف وتفكر مليًا في معنى وجودك كفردٍ في هذا المجتمع المتشـظّي». وأطلقت عليه كرونيكل أُفْ هايَرْ إديوكيشِنْ لقب «إلفيس النظرية الثقافية».

ويقـول التعريـف بكتبـه الجديدة بأنه جعل للفلسـفة صلـةً بجيلٍ كامـلٍ مـن القـراء الملتزمين سياسـيًا. فيما يعترض جيجـك بالقول: «كثيـرٌ ممـا أكتب هو ثرثـرة وهراء، وإلهاءٌ عن كتـاب ال 700 صفحة عن هيغل الذي كان يجب أن أكتبه»[1].

في العام 2009، واستجابةً لدعوةٍ لإعادة رد الاعتبار إلى الشـيوعية من قِبل صديقه الفيلـسوف الباريسـيّ آلان باديو، شـارك جيجك في مؤتمر بلندن لاختبار الفكرة القائلة إن الرأسـمالية كانت على وشـك (ليس بعد، مجددًا) الانهيار بفعل تناقضاتها، وللتنظير بأن المسـتقبل المتحرِّر كان محتومًا. وتابع في المشـاركة بتحرير فكرة الشـيوعية، وهـو كتـابٌ يحـثّ الرفـاق المرتدين علـى رفـع الراية الحمـراء من جديـد. «لا تخافوا، انضموا إلينا، عودوا!» كتـب جيجك. «لقد نِلْتمْ مُتعتكم المناهضة للشيوعية، وأنتم معـذورون في ذلك - أتى وقت الجِدّ مرةً أخرى!».

هل أنت، أو سبق وأن، كنت شيوعيًا؟ «ليس كما يمكن أن تتخيل. كتـب ماركـس عن المشـاع - هـو عنـى الأرض والمُلكيـة. أنا أعني

---

(1) صدر هذا الكتاب عام 2012 بعنوان: أقل من لا شيء: هيغل وظل المادية الديالكتيكية.

المعلومـات. حينما ندفع الإبجـار إلى بيل غيتس فهذا نوعٌ جديدٌ من التسييج. وتمثل ويكيليكس تهديدًا لمثل هذا التحكم بالمعلومات».

هـل تؤمـن حقًا بمجتمعٍ كهـذا؟ «أنـا فيلسـوف ولسـت نبيًا. لا أجيب عن الأسـئلة بل أطرحها كي أنقد مجتمعنا. قال [فالتر]بنيامين بـأن واجـب المفكّر اليسـاريّ ليس ركـوب قطار التاريخ بل تشـغيل المكابـح. ومـن المهـم كذلك عـدم ترداد مـا يقوله الجميـع. إن من الممـل، مثلاً، أن أنقـد الولايات المتحدة إلى الأبـد. لم ليس الصين بـدلاً منها؟ إذ إنهـم في الصيـن، في النهاية، منعـوا الأعمال الإبداعيـة المتعلقـة بالعوالـم البديلـة، لأنهم خائفـون من خيـال مواطنيهم. إن الصين هي من تحتل أفريقيا».

في العيش في أزمنة النهاية، يتخيل ما يمكن أن يكون عليه شـكل مجتمـع شـيوعيٍّ جديد. ويعتبر بأن المـسلسـل التلفزيوني في قناة إن بي سـي، 2006، الأبطال، ورواية تيودور ستيرغيون أكثر من إنسـانيّ، 1953، مثالـين أوليّين. إذ إن كليهمـا يضـم «الحافز لمجتمعٍ بديلٍ من غربـاء الأطوار، حيث يكوّن مجموعةٌ مـن المنبوذين تجمّعًا جديدًا» بالاعتماد على طاقاتهم الجسدية-النفسـية غير الاعتيادية (التحريك الذهنـي، التخاطر، وما إلى ذلك). يكتـب جيجك: «إن تجمّعهم في إطارٍ واحد جديد، يخلق الشـروط لنموّ خصوصـياتهم. ألا يذكّر هذا التجمّـع الغريـب بادّعاه ماركـس القائل بأنه، وفي مجتمعٍ شـيوعيّ، سـترسّـخ حرية الجميع فـي حرية كل فرد؟»، ومثـل وصف ماركس للمجتمع الشـيوعيّ، من المؤكد بأن ثمـة فرصةً ضـئيلةً لإيجاد منصة سـياسـية. «أنا متشـائمٌ كليًا بشـأن المسـتقبل، بشـأن احتمالية مجتمع

شيوعيّ تحرريّ. ولكن هذا لا يعني أنني لا أريد تخيّله».

إنه وقت مغادرته. «سأذهب مع ابني لمشاهدة فيلم المتحولون». هو يعني الجزء الثالث والأخير من النسخة السينمائية الباهتة. إنه سيءٌ جدًا، ألفتُ نظره. «ذهبت لمشاهدة أفلام سيئة من قبل. هناك دومًا شيءٌ يستحق المشاهدة».

المشاركون في الكتاب

آلان باديو (1937 -): فيلسوف، روائيّ ومسرحيّ فرنسيّ. بروفيسور الفلسفة في مدرسة الخريجين الأوروبية، وكان يشغل سابقًا كرسيّ الفلسفة في مدرسة المعلمين العليا بباريس. يعتبر أهم الفلاسفة اليساريين المعاصرين في العالم، وقد ألّف عشرات الكتب في الفلسفة والثقافة والسياسة والأدب، عدا عن العديد من المقالات. تُرجمت معظم كتبه إلى كثيرٍ من اللغات العالمية، لا سيما كتابه المرجع الكينونة والحدث (1988)، إضافةً إلى نظرية الذات (1982)، ومنطقيات العوالم (2006). وصدر آخر كتبه المنشورة، انبعاث التاريخ: زمن التمردات والثورات، في العام 2012.

سلافوي جيجك (1949 -): فيلسوف وناقد ثقافيّ سلوفينيّ. كبير الباحثين في معهد علم الاجتماع والفلسفة بجامعة ليوبليانا، سلوفينيا؛ وبروفيسور الفلسفة والتحليل النفسيّ في مدرسة الخريجين الأوروبية. يعد أحد أهم الأسماء اليسارية المثيرة للجدل في الحقلين الثقافيّ والفلسفيّ. ذاعت شهرته بعد نشر كتابه الموضوع السامي

للأيديولوجيا باللغة الإنكليزية (1989)، ليزيد عدد كتبه المنشورة بلغاتٍ متعددة إلى ما يفوق ستين كتابًا، منها: مساءلة الواقع (2005)، العنف (2008)، وكتابه المرجعيّ الضخم عن هيغل، أقل من لا شيء: هيغل وظل المادية الديالكتيكية (2012).

سايمون كريتشلي (1960-): فيلسوفٌ إنكليزيّ. يدرّس الفلسفة حاليًا في المدرسة الجديدة بمدينة نيويورك. أحد أبرز المشتغلين الناطقين بالإنكليزية في الحقل الفلسفيّ. من أهم كتبه: قليلٌ جدًا، لا شيء تقريبًا (1997)، كتاب الفلاسفة الميتين (2009)، وإيمان اللامؤمن (2012).

تيري إيغلتون (1943-): ناقد ومنظّر أدبيّ بريطانيّ. أحد أبرز النقاد الماركسيين في العالم. يعمل حاليًا بروفيسورًا للأدب الإنكليزيّ في جامعة لانكاستر، وكان قد درّس في جامعة أوكسفورد (1992-2001). نشر أكثر من أربعين كتابًا في النقد الأدبيّ والثقافيّ، أهمها كتابه المرجعيّ النظرية الأدبية (1983، 2008)، أوهام مابعد الحداثة (1996)، لم كان ماركس محقًا (2011)، حَدَث الأدب (2012).

ستيوارت جيفريز (1962-): صحافيّ بريطانيّ. بدأ مشواره الصحافيّ في صحيفة بيرمنغهام بوست (1985)، ثم تنقّل بين عدد من الصحف البريطانية وصولاً إلى ذا غارديان (1990) حيث لا يزال

يعمـل. عمل ناقدًا تلفزيونيًا، ومراسـلاً للصحيفة فـي باريس، والآن يعمل ككاتب عمود فيها.

مترجم الكتـاب، يزن الحاج (1985-): قاص ومترجم ســوريّ. يحمل إجازة في اللغة الإنكليزية (2007). أصدر مجموعة قصصية، شـبابيك (2011)، وترجم كتـاب إيـان روبرتـس: السـينما التعبيرية الألمانية: عالم الضـوء والظلال (2013).

الفهرس

آلان بَاديُو   سْلافوي جيجك

الفَلسَفة في الحَاضِر

آلان باديو، وسلافوي جيجيك، فيلسوفان مثيران في المشهد الفلسفي في أوروبا، مواقفهما مما سُمّي الحرب على الإرهاب، وغزو العراق، وقصف صربيا، و"مسرحيّة الديمقراطية البرلمانيّة"، والحجاب الاسلامي في فرنسا... والشجب القاسي والشديد للعنصريّة تجاه العمال المهاجرين.. إضافة إلى ماركسيتهما وموقفهما من الربيع العربي، وخاصة من ثورتي مصر وتونس؛ جعلتهما الأكثر جماهيرية وحضوراً إعلامياً في السنوات الأخيرة.

السياسية عند باديو "حدث زائل"، إنها الفصل الذي يعلن فيه الشعب عن وجوده ويمضي قدماً... إن تحوّل العقم المحموم للعالم، هذا التحول المفاجئ، المخلوق من لاشيء، إلى شيء خصب، هذه اللحظة من القطيعة الجذرية، هي ما تستحوذ على باديو- هذا ما يقوله سيمون كريتشلي عن باديو، وكم يبدو ذلك وصفاً قوياً لما يحدث في ثورة مصر. ويقول تيري ايغلتون عن جيجك "إنه ممتع في القراءة، لكنه أيضاً مفكّر نشط بشكل استثنائي نشأ في التقاليد العالية للفلسفة الأوروبية".

هذا الكتاب في الأصل حوار بين باديو جيجك، حصل في فيينا، وللتعريف بالفيلسوفين أكثر قمنا بإضافة ملاحق لمقالات كتبت عنهما. والسؤال الذي ينطلق منه هذا الكتاب. هو ما إذا كان يتوجّب على الفيلسوف أن يسهم في الأحداث المعاصرة وأن يعلّق عليها؟





بيروت - القاهرة - تونس
موقع الكتروني: www.dar-altanweer.com